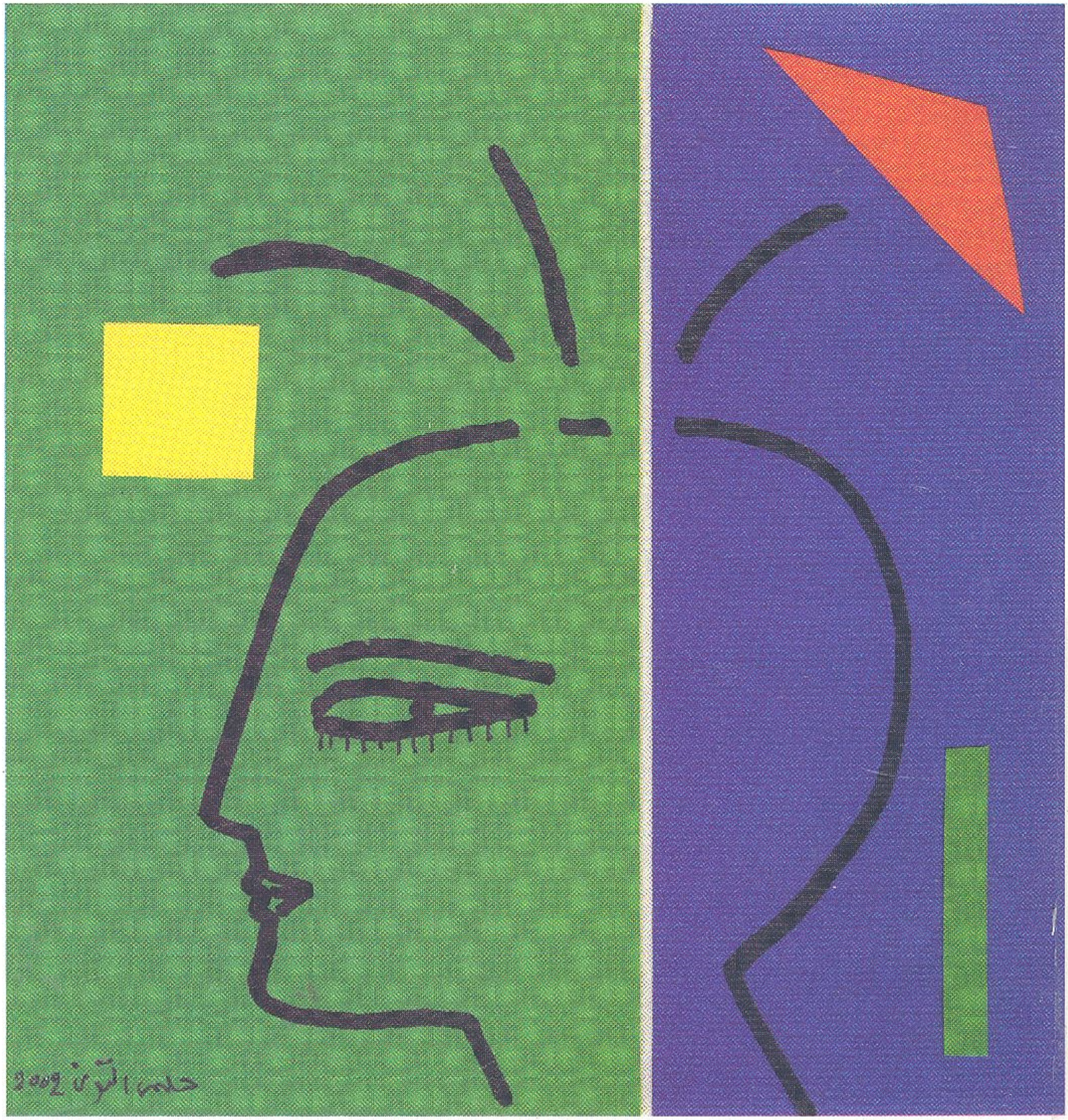
دار الشروق

العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة

د. عبد الوهاب المسيري

المجلد الأول



العلمانية الجزئية
والعلمانية الشاملة

المجلد الأول

الطبعة الأولى
١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م

© دار الشروق
أسسها محمد المعلم عام ١٩٦٨

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى
رابعة العدوية - مدينة نصر - ص . ب : ٣٣ البانوراما
تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
البريد الإلكتروني: email: dar@shorouk.com

د. عبد الوهاب المسيري

العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة

المجلد الأول

دار الشروق

مقدمــة

انتشرت في الآونة الأخيرة مصطلحات مثل: «التحديث» و«التنوير» و«العقلانية» و«العلمانية». . . إلخ. وأحرز المصطلح الأخير على وجه الخصوص شيوعًا غير عادي في منطقتنا العربية والإسلامية، بل على مستوى العالم، بحيث أصبح واحدًا من أهم المصطلحات في الخطاب التحليلي (الاجتماعي والسياسي والفلسفي) الحديث في الشرق والغرب. ويظن كثيرون أن مصطلحًا على هذه الدرجة من الأهمية والمحورية والذيوع لابد أن يكون واضحًا تمام الوضوح، محدَّد المعاني والأبعاد. وعلى هذا الأساس دُبِّجت المقالات، ودارت النقاشات، وعُقدت الندوات، ونُشرت الدراسات التي تناولت القضية «بكل موضوعية»، وظن الجميع أنهم أدوا واجبهم وأراحوا ضمائرهم! ولكن وضوح مصطلح «العلمانية» أمر بعيد كل البُعد عن الواقع. كما يُلاحَظ في الآونة الأخيرة أن ثمة دراسات بدأت تظهر في العالم الغربي تتناول هذا الموضوع من منظور جديد، الأمر الذي يزيده إبهامًا.

وهذه الدراسة جزء من دراسة أوسع عن العلمانية: المجلد الأول منها يتناول الحلولية ووحدة الوجود (باعتبارها مقدمات العلمانية، كما نبين طيّ الدراسة). والمجلد الثالث يتناول ما بعد الحداثة (باعتبارها ثمرة العلمانية الشاملة، كما نبين أيضًا في هذه الدراسة). وقد آثرنا أن نسرع بنشر هذا القسم **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** نظرًا لأنه أهم المجلدات طُرًا. وسننشر المجلدين الأخيرين في غضون هذا العام بإذن الله وإن كنا قد قمنا بنشرهما إلكترونيًا. وقد لُخِّصت أطروحات المجلدين الأول والثالث في ملحق هذا الكتاب.

وستحاول هذه الدراسة أن تتناول قضية العلمانية (في جانبيها النظري والتطبيقي) من منظور نتصور أنه مختلف بعض الشيء عما هو سائد وشائع. فنحن

نفرّق بين ما نسميه «العلمانية الجزئية» (فصل الدين عن الدولة) و«العلمانية الشاملة» (فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة في جانبيها العام والخاص).
وتتكون الدراسة من مجلدين منفصلين رغم تداخلهما: المجلد الأول يتناول النظرية والتعريف بينما يتناول المجلد الثاني التطبيق. وينقسم كل مجلد بدوره إلى بابين وكل باب إلى عدة فصول. وقد كُرِّس الباب الأول من المجلد الأول لإشكالية تعريف العلمانية، فيتناول الفصل الأول قضية إخفاق علماء الاجتماع في الشرق والغرب في وضع تعريف محدَّد لها. أما الفصل الثاني فيتناول التعريفات الموجودة بالفعل في المعجمين العربي والغربي لكل من مصطلح ومفهوم «العلمانية». ويهدف هذا الفصل إلى تأكيد أن مصطلح «العلمانية» مختلط الدلالة. ويرصد الفصل الثالث بعض المراجعات التي حدثت بشأن المصطلح في الشرق والغرب، وهو ما يعطينا الحق في إعادة تعريفه بطريقة نرى أنها أكثر تفسيرية من التعريفات المتناقضة، المتداولة والشائعة. أما الفصلان الرابع والخامس، فيحاولان تفكيكَ بعض المصطلحات والمفاهيم المستخدمة في وصف الحداثة الغربية، والتي نرى أنها مصطلحات ومفاهيم تصف العلمانية الشاملة. وبعد تفكيك هذه المصطلحات نحاول إعادةَ تركيبها وتجريد نموذج تحليلي منها. وحتى لا تصبح العلمانية ظاهرة خارج الزمان والمكان، يتناول الفصل السادس أسباب ظهور العلمانية في العالم الغربي، كما نحاول أن نضع أيدينا على بعض الأسباب الموجودة داخل المجتمعات الإنسانية عامة التي يمكن أن تؤدي إلى ظهورها. ويحاول الفصل السابع أن يطرح تعريفًا نتصور أنه جديد للعلمانية وأن يستكشف الحلقات المختلفة لمتتالية العلمانية، حتى يتسنى للقارئ أن يعرفها ويرصدها بنفسه في أي موقف أو مجال جديد، وبخاصة تلك المواقف أو المجالات التي لم يغطِّها هذا الكتاب.

وحتى نحسِّن المقدرة التفسيرية للنموذج الذي نطرحه، وحتى يمكن توضيح كثير من جوانبه، يتناول الباب الثاني من المجلد الأول بعض تجليات النموذج العلماني. فيتناول الفصل الأول ما نسميه «المطلق العلماني واللحظة العلمانية الشاملة النماذجية». ويتناول الفصل الثاني ظاهرة التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع أو الانتقال من الثنائية الصلبة (حيث للعالم مركز) إلى الواحدية السائلة

(لا مركز للعالم). أما الفصل الثالث فيتناول حركة فكرية هي حركة الاستنارة باعتبارها تبديًا مبكرًا للنموذج العلماني. ويتناول الفصل الرابع والأخير حركة «الفمينزم» أو التمركز حول الأنثى باعتبارها تبديًا آخر لنموذج العلمانية الشاملة.

وننتقل بعد ذلك إلى المجلد الثاني، حيث ننتقل من النظرية إلى التطبيق، أي إلى عمليات العلمنة الشاملة، حيث يتناول الفصل الأول من الباب الأول عمليات الترشيد في الإطار المادي وأثرها في المجتمع الإنساني. ويتناول الفصل الثاني أهم آليات علمنة المجتمع، أي الدولة المطلقة. بينما يتناول الفصل الثالث شكلاً آخر من أشكال العلمنة، هو ترشيد الاقتصاد. ويتناول الفصل الرابع آليات علمنة الفكر ومن أهمها الفلسفة الداروينية. أما الفصلان الخامس والسادس (أهم فصول الكتاب في تصوُّرنا)، فيتناولان عمليات العلمنة في المجالات المختلفة ابتداءً من علمنة الرؤية وانتهاءً بعلمنة الطعام والجريمة! ولا يكتفي هذا الفصل بالتعميم، بل يتطرق إلى عالم التفاصيل المحددة، فيدرس أشكال العلمنة المختلفة في كل حقل ومجال، وتأثيرها في الإنسان وبيئته الحضارية ومدى عمق هذا التأثير ومداه. ويتناول الفصل السابع ظاهرة الإمبريالية باعتبارها آلية علمنة العالم.

وإذا كنا حتى الآن نرصد ظاهرة العلمانية الشاملة، فإننا في الفصل الثامن نفعل شيئًا مختلفًا. حيث ندرس في القسم الأول منه بعض مؤشرات العلمانية الشاملة، ونورد بعض ما أوردته المعاجم والموسوعات المتخصصة، ثم نقترح مؤشرات جديدة نظن أنها أكثر شمولاً وتفسيريةً وعمقًا. أما القسم الثاني من هذا الفصل، فيتناول بعض مشكلات العلمنة الشاملة، وهي مشكلات أصبح الإنسان الغربي واعيًا بها تمام الوعي، وأصبح الدارسون في الغرب لا يملكون ترفَ تجاهلها.

ويتناول الباب الثاني (من المجلد الثاني) بفصوله الخمسة إشكالية محدَّدة هي علاقة العلمانية الشاملة باليهود واليهودية والصهيونية، وهي إشكالية خلافية تشغل العقل العربي، لأسباب غنية عن التعريف.

ويوجد في نهاية المجلد الثاني ملحق يضم أهم المصطلحات والمفاهيم التحليلية التي نستخدمها، وقد رُتبت المصطلحات ترتيبًا موضوعيًا حتى يمكن

للقارئ أن يقرأها في تسلسلها المنطقي. وقد أدرجنا بنهاية الملحق فهرسًا ألفبائيًا لكل المصطلحات حتى يسهل على القارئ الوصول إلى كل مصطلح على حدة إن أراد ذلك.

ونحن في هذه الدراسة نتحدث عن «العلمانية» وعن «العلمنة» دون أن نُميِّز، في بعض الأحيان، بين الجزئية والشاملة (أو الواعية الظاهرة، وغير الواعية «البنيوية الكامنة») إلا في القليل النادر. ولكن ما نعنيه عادةً، حينما تَرد كلمتا «علمانية» أو «علمنة»، هو «العلمانية الشاملة»، واعيةً كانت أو غير واعية، لأننا ندرس ظواهر في المجتمع الغربي، حيث تسود العلمانية الشاملة على مستوى الواقع والممارسة، وحيث قام بعض الباحثين إما ببلورة رؤية علمانية شاملة على مستوى النظرية أو على الأقل افتراضها ضمنًا في تعريفاتهم.

وقد يُلاحظ القارئ أحيانًا شيئًا من التَّكرار في بعض المواضع، وهذا يعود لعدة أسباب، منَ بينها أن هذه الدراسة تتناول موضوعًا واحدًا، رغم تعدُّد زوايا النظر (تعريف العلمانية الشاملة - عمليات العلمنة - آليات العلمنة - مراجعات المفهوم في الشرق والغرب - مؤشرات العلمنة)، ولذا، فثمة تداخُل وتشابك بين أجزائها تتطلب عملية تفكيك وإعادة تركيب حتى نتمكن من رؤية زاوية ما على حدة، رغم تداخلها وتشابكها مع الزوايا الأخرى، وقد ينتج عن ذلك تكرار بعض الأجزاء.

كما أن هذه الدراسة - كما أسلفنا - جزء من موسوعة مكونة من عدة مجلدات، وقد كُتبت المادة على هيئة مداخل، وكل مدخل عبارة عن دراسة مستقلة يمكن أن تُقرأ على حدة، ومع هذا فكل مدخل هو مقدمة ونتيجة، مقدمة لما يتلوه من مداخل ونتيجة لما سبقه. وغني عن القول أن هذه الطريقة في الكتابة تتطلب شيئًا من التكرار، إذ أنه يجب تلخيص المقدمات الفلسفية والنظرية التي تستند لها النتائج، بل وأحيانًا المقدمات الفلسفية للدراسة ككل.

ولكن أهم الأسباب هو طبيعة المنهج الذي تبنته هذه الدراسة، وهو محاولة الوصول إلى تعريف للعلمانية الشاملة من خلال تجاوز التسميات والتعريفات والمصطلحات والمفاهيم والظواهر، وصولاً إلى النموذج الكامن وراءها جميعًا،

حتى تظهر الوَحْدة الكامنة خلف التنوع، وحتى نبين أن الظواهر والمصطلحات المختلفة إنما هي تجليات للنموذج نفسه، وأنها في واقع الأمر تشير إلى الظاهرة نفسها أو المفهوم نفسه رغم تعدُّد التسميات. ثم يُستخدم التعريف/النموذج الذي تم تجريده في قراءة جوانب أخرى من الواقع. وهذا يعني أن منهج التحليل من خلال النماذج لا يأخذ شكل خط مستقيم، وإنما يتخذ شكلاً حلزونيًا: من الظاهرة أو المصطلح إلى النموذج، ومن النموذج إلى الظواهر والمصطلحات الأخرى. وغنيٌّ عن القول أن الطريقة التقليدية الخَطِّية في الكتابة لا تستدعي التكرار، إذ أن تطوير الأطروحة يأخذ شكلاً تراكميًا، على عكس طريقة الكتابة ذات الشكل الحلزوني، التي تحتم شيئًا من التكرار.

وقد كُتبت هذه الدراسة بروح استكشافية، ولا يمكن أن أزعم امتلاكي اليقينَ الكامل (فمثل هذا اليقين مسألة إيمانية لا علاقة لها بالبحث العلمي). ولكن ما دعاني إلى كتابة هذه الدراسة هو اختلاط المصطلح، ونبرة اليقين التي تسم الخطاب المستخدم في تناول ظاهرة العلمانية، سواء من دعاتها أو مناوئيها.

وأود أن أنبه القارئ إلى أن المجلد الأول من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية يحتوي على تلخيص للأفكار الأساسية التي وردت في هذه الدراسة. كما أن الباب الثاني من المجلد الثاني («العلمانية الشاملة واليهود واليهودية والصهيونية») قد أُخذ من أجزاء متفرقة من الموسوعة. وقد وجدنا أنه من المفيد نشرها مرةً أخرى، بعد أن أعيد ترتيبها، نظرًا لأهمية هذه الإشكالية في حد ذاتها، كما أنها تبين المقدرة التفسيرية للنموذج الذي طورناه.

* * *

ولا يفوتني، في الختام، أن أشكر كل من ساعدني في إخراج هذه الموسوعة إلى حيز النور. وأخص بالشكر زوجتي الدكتورة هدى حجازي والدكتورة جيهان فاروق (المدرسة بكلية البنات جامعة عين شمس) اللتين قرأتا مخطوطة هذا الخطاب وناقشتاني في كل ما جاء بها. كما أود أن أتوجه بالشكر إلى مجموعة الشباب التي تلتقي بي في ندوتنا الشهرية، وخاصةً الدكتورة هبة رؤوف (المدرسة بكلية الاقتصاد

والعلوم السياسية) والأستاذ حازم سالم. وقد قام الأستاذ أحمد عبد الرحيم بمراجعة المخطوطة وتحريرها بشكل مبدع، فله مني الشكر. كما أتوجه بالشكر إلى الأستاذ السيد أحمد طه الذي قام بإدخال المخطوطة على الحاسوب، وبذل جهداً غير عادي في هذا المضمار.

ولم يبق بعد هذه الكلمات سوى أن أترك الكتاب بين يدي القارئ عساه يجد فيه بعض النفع، وربما شيئًا من المتعة. والله من وراء القصد.

دمنهور ــ القاهرة

نوفمبر ٢٠٠٢م ــ شعبان ١٤٢٣هـ

المجلد الأول

النظريـــة والتعريـف

الباب الأول
العلمانية الشاملة: محاولة للتعريف

الفصل الأول
إشكالية تعريف العلمانية

مصطلح «العلمانية» مصطلح خلافي جدًا، شأنه شأن مصطلحات أخرى مثل «التحديث» و«التنوير» و«العولمة»، شاع استخدامها وانقسم الناس بشأنها بين مؤيد ومعارض. ولعل مصطلح «العلمانية» بالذات من أكثر المصطلحات إثارة للفرقة، إذ يتم الحوار والشجار حوله بحدة واضحة، تعطي انطباعًا بأنه مصطلح محدد المعاني والأبعاد والتضمينات. ولكننا لو دقَّقنا النظر قليلاً لوجدنا أن الأمر أبعد ما يكون عن ذلك لعدة أسباب نوجزها فيما يلي:

١ ـ إشكالية العلمانيتين، أي شيوع تعريف العلمانية باعتبارها «فصل الدين عن الدولة»، وهو ما سطَّح القضية تمامًا، وقلَّص نطاقها.

٢ ـ تَصوُّر أن العلمانية «مجموعة أفكار وممارسات واضحة»، الأمر الذي أدى إلى إهمال عمليات العلمنة الكامنة والبنيوية.

٣ ـ تَصوُّر العلمانية باعتبارها «فكرةً ثابتة، لا متتاليةً آخذة في التحقق»، فالعلمانية لها تاريخ، الأمر الذي يعني أن الدراسين ـ كلاً حسب لحظته الزمنية ـ درسوا ما هو قائم وحسب دون أن يدرسوا حلقات المتتالية.

٤ ـ أخفق علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية، الأمر الذي أدى إلى تَعدُّد المصطلحات التي تصف جوانب وتجليات مختلفة لنفس الظاهرة، والافتقار إلى وضوح الرؤية العامة العريضة والعجز عن تحديد البؤرة المحددة.

٥ ـ استقر معنى مصطلح «علمانية» في الغرب في الستينيات، إذ ظن الجميع أن

معناه قد تحدَّد واستقر، ولكن في الآونة الأخيرة بدأت تظهر بعض الدراسات التي تتناول هذا الموضوع من منظور جديد، زادت المصطلح إبهامًا.

٦ ـ حدثت مراجعة للمصطلح في العالم العربي، وهو ما أدى إلى التصالح بين القوميين العلمانيين والإيمانيين.

بعد أن ذكرنا هذه الإشكاليات الأساسية، فلنتناول كلاً منها على حدة، وبشيء من التفصيل.

إشكالية العلمانيتين

الواقع الإنساني يتكون من بنيتين (أو مستويين) البنية الظاهرة والبنية الكامنة، وعادةً ما تكون البنية الظاهرة تبديًا للكامنة. وأفضِّل أن أراهما باعتبارهما دائرتين متداخلتين: الأولى صغيرة (ونشير إليها بالجزئية)، والأخرى كبيرة (ونشير إليها بالكلية أو الشاملة) وهي تحيط بالأولى وتشملها، وهي بمنزلة الإطار الذي ينتظمها. ويمكن القول بأن الأولى إن هي إلا مجرد إجراءات وأفعال تشكل تجليًا للثانية، ولا يمكن فهمها حق الفهم إلا بالرجوع إلى الدائرة الأشمل، لأن هذه الدائرة الأكبر هي البنية الكامنة والمرجعية النهائية. وفي حالة العلمانية يشكل الفصل بين الدين من جهة وبين الدولة وسلوك الناس في بعض مجالات الحياة العامة من جهة أخرى الدائرة الصغيرة الجزئية الإجرائية، وهي دائرة لا يمكن فهم ما يجري فيها إن نظرنا إليها معزولة عما حولها، إذ يلزم دائمًا أن نعود إلى الدائرة الشاملة الأكبر التي تشمل الأمور النهائية والمنظومات المعرفية والأخلاقية الكلية التي تمت عملية الفصل في إطارها، أي أنها (الدائرة الشاملة) تحوي النموذج الإدراكي الأساسي.

ويوجد في تصوُّرنا علمانيتان لا علمانية واحدة، الأولى جزئية ونعني بها العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة، والثانية شاملة ولا تعني فصل الدين عن الدولة وحسب، وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية، لا عن الدولة وحسب وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص، بحيث تُنزع القداسة عن العالم ويتحول إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الأقوى. (هذا

تعريف مؤقت للعلمانية الشاملة سنزيده إيضاحًا، فالدراسة بأسرها، بمعنى من المعاني، محاولة لطرح تصور جديد يميِّز بين العلمانيتين).

وتعريف «العلمانية» باعتبارها «فصل الدين عن الدولة» وحسب (ترجمة للعبارة الإنجليزية: سيباريشن أوف تشيرش آند ستيت(separation of church and state)، هو أكثر التعريفات شيوعًا للعلمانية في العالم، سواء في الغرب أو في الشرق. والعبارة تعني حرفيًا «فصل المؤسسات الدينية (الكنيسة) عن المؤسسات السياسية (الدولة)»، وهي تحصر عمليات العلمنة في المجال السياسي وربما الاقتصادي أيضًا (وفي بعض المجالات في رقعة الحياة العامة)، وتَستبعد شتى النشاطات الإنسانية الأخرى أو تلزم الصمت بخصوصها، أي أنها تشير إلى العلمانية الجزئية وحسب.

ونحن نذهب إلى أن ثمة فصلاً حتميًا نسبيًا للدين والكهنوت عن الدولة في كل المجتمعات الإنسانية تقريبًا (إلا في بعض المجتمعات الموغلة في البساطة والبدائية، حيث نجد أن رئيس القبيلة هو النبيُّ والساحرُ والكاهنُ [وأحيانًا سليل الآلهة]، وأن طقوس الحياة اليومية طقوس دينية، كما هو الحال في العبادة اليسرائيلية قبل ظهور العبادة القربانية المركزية). ففي المجتمعات المركبة نوعًا ما ثمة تمايز بين السلطات أو المجالات المختلفة يبدأ في البروز. وحتى في الإمبراطوريات الوثنية التي يحكمها ملك متألِّه، فإن ثمة تمايزاً بين الملك المتأله وكبير الكهنة وقائد الجيوش! فالمؤسسة الدينية لا يمكن أن تتوحَّد مع المؤسسة السياسية في أي تركيب سياسي وحضاري مركب، تمامًا مثلما لا يمكن أن تتحد مؤسسة الشرطة الخاصة بالأمن الداخلي مع مؤسسة الجيش الموكول إليها الأمن الخارجي، كما لا يمكن أن تتوحَّد المؤسسة التعليمية والمؤسسة الدينية. وفي العصور الوسطى المسيحية، كانت هناك سلطة دينية (الكنيسة) وأخرى زمنية (النظام الإقطاعي). بل داخل الكنيسة نفسها، كان هناك من ينشغل بأمور الدين وحسب ومن ينشغل بأمور الدنيا.

وحينما قال الرسول ﷺ «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، فقد كان في واقع الأمر يقرر مثل هذا التمايز المؤسسي (ففي القطاع الزراعي بإمكان المرء أن يؤبِّر

النخل أولا، حسب مقدار معرفته العلمية الدنيوية، وحسب ما يمليه عليه عقله وتقديره للملابسات، متحرراً في بعض جوانبه من المطلقات الأخلاقية والدينية).

بل إن الجهاد نفسه ينطوي على مثل هذه الجوانب. قال ابن إسحق في سياق حديثه عن الاستعدادات لمعركة بدر الكبرى: «فخرج رسول الله ﷺ يبادره إلى الماء حتى جاء أدنى ماء من بدر فنزلَ به». قال ابن إسحق: «فحُدِّثت عن رجال من بني سلمة أنهم ذكروا أن الحُبَاب بن المنذر بن الجموح قال: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل.. أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. قال: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، فامض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله، ثم نغوِّر ماءه من القُلُب، ثم نبنيَ عليه حوضًا فنملأه ماء، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون. فقال رسول الله ﷺ: لقد أشرت بالرأي».

وثمة تمييز هنا بين الوحي (الذي لا يمكن الحوار بشأنه) وبين الحرب والخديعة (أي آليات إدارة المعركة العسكرية التي تخضع لإدراك ملابسات اللحظة)، أي أن ثمة تمايزاً بين المؤسسة الدينية والمؤسسة العسكرية (ومما له أعمق الدلالة في هذا الشاهد أن المسلمين كسبوا هذه المعركة). ومع تَزايُد تركيبية الدولة الإسلامية (مع الفتوحات والمواجهات)، تزايد التمايز بين المؤسسات وتَزايَد الفصل فيما بينها.

ومن ثَمَّ، فإن فصل المؤسسات الدينية عن مؤسسات الدولة عملية ليست مقصورة على المجتمعات العلمانية بأية حال، وإنما هي عملية موجودة في معظم المجتمعات المركبة بشكل من الأشكال. و«الدولة» هنا تعني - في واقع الأمر - بعض الإجراءات السياسية والاقتصادية ذات الطابع الفني مثل الجوانب البيروقراطية في إدارة الدولة، أو شراء نوع معيَّن من الأسلحة، أو مناقشة أمور فنية تتصل بالميزانية العامة. وهي أمور لا يعرفها سوى الفنيين، ولذا، فليس بإمكان رجال الدين (مشايخَ كانوا أو قساوسةً) أن يُفتوا فيها، بل إن أستاذًا في الأدب الإنجليزي ومتخصصًا في اليهودية والصهيونية (مثل كاتب هذه السطور) يعرف تمامًا أن هذا أمر لا ناقة له فيه ولا جمل! ولذا، يتحدث بعض أصحاب هذا التعريف (من أنصار العلمانية الجزئية) عن أنه لا تَعارُض في واقع الأمر بين العلمانية والتدين، وأن

بإمكانهما التعايش معًا. وهو أمر ممكن بالفعل إذا كان المعنى هو مجرد تمايز بعض جوانب المجال السياسي والاقتصادي عن المجال الديني، وإبعاد رجال الدين والكهنوت عن مؤسسات صنع القرار السياسي. وأعتقد أن كثيراً ممن يتصورون أنهم أعداء للعلمانية سيقبلون هذا الفصل أو التمايز، إذا ما تأكدوا أن العلمانيةَ (فصلَ الدين عن الدولة) مسألة تنطبق على الآليات والإجراءات الفنية وحسب، ولا تنطبق بأية حال على القيمة الحاكمة والمرجعية النهائية للمجتمع والدولة. أي أن من الممكن أن يقبلوا فصل بعض جوانب المجال السياسي والاقتصادي - بل بعض جوانب السلوك الإنساني - عن الدين، طالما أن المرجعية النهائية هي مرجعية متجاوزة للدنيا وللرؤية النفعية النسبية المادية.

ومع هذا، حصر البعض نطاق العلمانية في هذه الدائرة الضيقة، دائرة فصل الدين عن الدولة وحسب، واستبعدوا الدائرة المعرفية المرجعية الأشمل. وتعريف العلمانية على هذا النحو يتجاهل قضية المرجعية والنموذج الكامن وراء المصطلح، إذ لابد أن نسأل عن الإطار المعرفي الكلي والنهائي الذي تتم في إطاره عملية الفصل. وقد أدى هذا إلى خلل كبير، إذ أن مصطلح «علمانية» عُزل عن أية مرجعية نهائية، وأصبح يشير إلى مجموعة من الإجراءات وكأن الأمر حُسم بهذه الطريقة، مع أن هذه الإجراءات يختلف مدلولها باختلاف مرجعيتها، ولا يتحدَّد معنى المصطلح إلا بالعودة لها. وقد أصبح هناك من يستخدم مصطلح «علمانية» مشيراً إلى عملية فصل الدين عن الدولة في إطار غير مادي، وهناك من يستخدمها للإشارة إلى عملية الفصل باعتبارها تجليًا لمنظومة مادية نسبية (كما سنبين فيما بعد). وكلاهما يستخدم الكلمة نفسها وكأنها تعني الشيء نفسه. والأسوأ من هذا، أن هناك من يبدأ متصوراً (أو زاعمًا) أنه يتحرك داخل الدائرة الصغيرة الجزئية وأنه لا شأن له بقضية المرجعية، وينتهي به الأمر إلى الدائرة الأشمل حيث يتصدى للأمور الكلية والنهائية المرجعية.

إن العلمانية الجزئية مرتبطة بالمراحل الأولى لتطور العلمانية الغربية، ولكنها بمرور الزمن، ومن خلال تحقق حلقات المتتالية النماذجية العلمانية، تراجعت وهُمِّشت، إذ تصاعدت معدلات العلمنة (خاصةً في العالم الغربي) بحيث تجاوزت مجالات الاقتصاد والسياسة والأيديولوجيا، وأصبحت العلمنة ظاهرة اجتماعية

كاسحة، وتحولاً بنيويًا عميقًا يتجاوز عملية فصل الدين عن الدولة وعملية التنظيم الاجتماعي (الرأسمالي والاشتراكي)، ويتجاوز أية تعريفات معجمية وأية تصورات فكرية قاصرة محدودة، فلم تَعُد هناك رقعة للحياة العامة مستقلة عن الحياة الخاصة. فالدولة العلمانية والمؤسسات التربوية والترفيهية والإعلامية وصلت إلى وجدان الإنسان، وتغلغلت في أحلامه، ووجهت سلوكه وعلاقته بأعضاء أسرته النووية، وقوضت ما تبقى من أخلاقيات مسيحية أو حتى إنسانية (هيومانية humanist) (هي في حقيقتها أخلاقيات مسيحية تمت علمنتها). ولم يعد بالإمكان الحديث عن فصل هذا عن ذاك، وبخاصة بعد عام ١٩٦٥، حين انتقلت الحضارة الغربية الحديثة من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة (كما سنبيِّن فيما بعد).

ومن ثَمَّ، أصبحت المقدرة التفسيرية والتصنيفية لنموذج العلمانية الجزئية ضعيفة إلى أبعد حد. ومع هذا، تم الاحتفاظ به واستمر شيوعه حتى بعد اتساع نطاق عمليات العلمنة بحيث أصبحت أكثر شمولاً. وقد أدَّى هذا إلى اكتساب المصطلح خاصية جيولوجية تراكمية، فحين يظهر تعريف جديد يُضاف إلى التعريفات السابقة، ويستمر إلى جوارها دون أن يحاول أحد صياغة كل التعريفات في نموذج واحد، شامل مركب، له مقدرة تفسيرية عالية. وقد أدَّى هذا إلى أن الحوار بشأن العلمانية أصبح مُشوشًا، بل مستحيلاً، إذ يستخدم المتحاورون المصطلح نفسه («علمانية») ولكن كل واحد منهم يُسقط عليه معنى مختلفًا ويراه في إطار مرجعية مختلفة!

إشكالية تعريف العلمانية باعتبارها «مجموعة أفكار وممارسات ومخططات واضحة محدَّدة» لا باعتبارها «عملية بنيوية كامنة»

من الأسباب الأخرى التي أدَّت إلى تقلُّص نطاق مصطلح العلمانية، تصوُّر البعض أن العلمانية ليست ظاهرة تاريخية، شاملة كاسحة، وإنما هي ظاهرة محدَّدة تتم من خلال آليات واضحة (مثل مصادرة أموال الكنيسة وإشاعة الإباحية)، يمكن تحديدها ببساطة، كما يمكن تبنيها أو التصدي لها بشكلٍ واعٍ.

ومن المنظور الاختزالي نفسه تُناقَش العلمانية في إطار نقل الأفكار والتأثر

بالحضارات الأجنبية، فيُنظر إلى العلمانية على أنها مجموعة من الأفكار الغربية صاغها بعض المفكرين الغربيين، وأن هذه الأفكار نشأت في أوربا بسبب طبيعة المسيحية، باعتبارها عقيدة تفصل الدين عن الدولة وتعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله (كأن الغرب لم يشهد ظاهرة تداخل الديني والزمني!)، وبسبب فساد الكنيسة وسطوتها. فالعلمانية من ثَمَّ ظاهرة مسيحية غربية وحسب، مرتبطة ارتباطًا كاملاً بالغرب (الذي لا يزال البعض يصفه بأنه مسيحي)، ولذا، فلا علاقة بالإسلام والمسلمين بها. وحسب هذا التصور الاختزالي، يعود انتشار العلمانية إلى أن بعض المفكرين العرب قاموا بنقل الأفكار العلمانية الغربية، فتبناها بعض أعضاء النخبة، ثم قلدتهم دائرة أوسع من الناس، ثم أخذ نطاق التقليد يتسع تدريجيًا إلى أن انتشرت العلمانية في مجتمعاتنا. بل يذهب البعض إلى أن عملية نقل وتطبيق الأفكار العلمانية تتم من خلال مخطط مُحكم (أو ربما مؤامرة عالمية يقال لها أحيانًا «صليبية» أو «يهودية» أو «غربية»!). وللتحقق من معدلات العلمنة في مجتمع ما، فإن الباحث الذي يؤمن بمثل هذه الرؤية يتناول عمليات العلمنة الواضحة وآلياتها المباشرة ومؤشراتها الظاهرة، فإن وجدها، صنَّف المجتمع باعتباره مجتمعًا علمانيًا، وإن لم يجدها، فهو، بكل بساطة، مجتمع إيماني!

وانطلاقًا من هذا التصوُّر الاختزالي تصبح مهمة من يود التصدي للعلمانية هي البحث عن الأفكار العلمانية والممارسات العلمانية (الواضحة)، وعن القنوات التي يتم منُ خلالها نقل الأفكار والممارسات العلمانية. ومهمة من يبغى الإصلاح هي ببساطة استئصال شأفة هذه الأفكار والممارسات، عن طريق إصدار تشريعات سياسية معينة وفرض رقابة صارمة على الصور والأفكار الواردة من الخارج (يساعده في هذا البوليس السري والمخابرات العامة بطبيعة الحال!).

ولا يمكن أن نقلِّل من أهمية الأفكار والممارسات العلمانية الواضحة، فهي تساعد ولا شك على تَقبُّل الناس للمُثُل العلمانية، وخصوصًا إذا أشرف على عملية نقل الأفكار وفرض الممارسات مؤسسة ضخمة مثل الدولة المركزية. ولكن تَصوُّر العلمانية باعتبارها مجموعة أفكار وممارسات واضحة يظل، مع هذا، تصورًا ساذجًا، ويشكل اختزالاً وتبسيطًا لظاهرة العلمانية وتاريخها، وللظواهر الاجتماعية على وجه العموم.

وهذه الرؤية تتجاهل بعض الحقائق البديهية والبسيطة:

١ ـ النماذج الطبيعية/ المادية موجودة بشكل كامن في أي مجتمع بشري، وهي مكوِّن ضروري وأساسي في الوجود الإنساني. وعلى المستوى الفكري، يمكن القول بأن الأفكار العلمانية كامنة في أي مجتمع على وجه الأرض (ومنها المجتمعات الإسلامية بطبيعة الحال)، فإغراء التفسيرات المادية والنزوع الجنيني الذي يعبِّر عن نفسه في الرغبة في الاندماج بالخالق، وفي إلغاء كل الحدود، وفي التحكُّم الكامل في كل شيء، وفي التخلي عن الحدود وعن المسئولية الخُلقية ـ هو جزء من النزوع العام الموجود في النفس البشرية. وهو نزوع يعبِّر عن نفسه في النزوع نحو الحلولية الكمونية الواحدية. وهذا يعني أن الاتجاه نحو العلمنة والواحدية المادية إمكانية كامنة في النفس البشرية، ومن ثَمَّ، فهي كامنة في المجتمعات الإسلامية (التي تُوجَد فيها نزعات حلولية كمونية واحدية متطرفة)، وفي أي مجتمع إنساني.

٢ ـ أية جماعة إنسانية (وضمن ذلك الأمة الإسلامية)، مهما بلغ تدينها وتَمسُّكها بأهداب دينها، لابد أن تتعامل، في كثير من الأحيان، مع الزمان والمكان والطبيعة والجسد، من خلال إجراءات زمنية صارمة دون أي تجاوز. فمثلاً . . عملية بناء بيت للعبادة يتطلب اختيار عمال يتسمون بالكفاءة في أدائهم المهني، ونحن لا ننظر كثيراً إلى مستواهم الأخلاقي أو إلى معتقداتهم الدينية إلا بمقدار تأثير هذا في أدائهم المهني، أي أن عملية اختيار العمال تخضع لمعايير زمنية. ومع هذا، يظل الهدف النهائي من عملية بناء بيت العبادة إقامة الشعائر وليس الربح المادي، فالبناء وسيلة وليس غاية. وعناصر العلمنة موجودة في أي مجتمع في الهامش وفي حالة كمون، ويمكن أن تنتقل من الهامش إلى المركز (المرجعية) ومن الكمون إلى التحقُّق، إن ظهرت اللحظة التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية المواتية، وساد الجو الفكري المناسب.

٣ ـ السلوك الإنساني مركب لأقصى درجة، وما يحدِّده ليس العوامل الواضحة والبرامج المحدَّدة وحسب. فدور العناصر الكامنة غير الواضحة وغير الواعية في تشكيل السلوك الإنساني قوي، بل إنها في معظم الأحيان تكون أقوى كثيراً من

العناصر الواضحة التي يمكن للإنسان أن يستخدم إرادته ضدها، فيتحاشاها أو يحاصرها أو يحيِّدها.

٤ ـ علاقة الدين المسيحي بالمجتمع الغربي علاقة مركبة، وسنجد أن القائلين بأن العلمانية ظاهرة مسيحية غربية وحسب قد أخذوا نصًا من العهد الجديد («اتركوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله») وعمَّموا بناءً عليه، بل افترضوا أن كل المسيحيين يسلكون حسب هذا النص. والواقع التاريخي مختلف تمام الاختلاف. فالعقيدة المسيحية لا يمكن اختزالها في هذا النص، وهي رؤية كاملة للكون شكلت الإطار المعرفي والحضاري الذي كان يتحرك داخله العالم الغربي لمدة طويلة، وكانت بمنزلة الأيديولوجية الحاكمة له في كل مجالات الحياة (وضمن ذلك مجالات «قيصر»). وظهور العلمانية في الغرب لا يرجع إلى فساد بعض رجال الدين، أو إلى الارتباط الوثيق بين مؤسسات الكنيسة (الكاثوليكية) ومؤسسات الإقطاع الغربي، أو إلى تعنت الكنيسة ورفضها الأعمى للثورة العلمية. فرغم أهمية هذه العناصر في اندلاع الثورات ضد الكنيسة إلا أننا نتصور أن المسألة أعمق من ذلك بكثير، فهي مرتبطة بتحوُّلات بنيوية عميقة في عالم الاقتصاد والسياسة، ثم في مجالات الحياة الأخرى، لم يدرك من ساهم في ظهورها ومن تفاعل معها مدى تأثيرها في رؤية الإنسان لنفسه ولله وللطبيعة. وهذه التحوُّلات (لا الثورة ضد فساد رجال الدين وغيره من العناصر)، هي التي أدَّت إلى ظهور العلمانية. وكل المجتمعات الإنسانية ليست بمنأى عن مثل هذه التحوُّلات.

ومن ثَمَّ، فمَنْ يدرس ظاهرة العلمانية باعتبارها مجموعة من الأفكار المحدَّدة والممارسات الواضحة يتجاهل الكثير من جوانبها، وبالتالي، يفشل في رصدها. ومصطلح «علمانية» الذي لا يشير إلى هذه الجوانب هو دالٌّ قاصر عن الإحاطة بمدلوله. فالعلمانية ثمرة عمليات كثيرة متداخلة بعضها ظاهر واضح والآخر بنيوي كامن، وهي تشمل كل جوانب الحياة، العامة والخاصة، والظاهرة والباطنة. وقد تتم عمليات العلمنة من خلال الدولة المركزية، بمؤسساتها الرسمية، أو من خلال قطاع اللذة من خلال مؤسساته الخاصة، أو من خلال عشرات المؤسسات الأخرى (ومنها المؤسسات الدينية ذاتها)، أو من خلال أهم المنتجات الحضارية أو أتفهها.

ولذا، فنحن نتحدث عن «العلمنة البنيوية الكامنة» ـ وهو مصطلح قمنا بسكّه لوصف أهم أشكال العلمنة وأكثرها ظهوراً وشيوعًا ـ. وقد يكون من المفيد أن نبدأ بأن نُذكِّر أنفسنا بحقيقة بديهية، وهي أن كل الأشياء المحيطة بنا، المهم منها والتافه، تُجسِّد نموذجًا حضاريًا متكاملاً يحوي داخله إجابة عن الأسئلة الكلية النهائية. فإن كانت هذه الأشياء تُجسِّد الرؤية العلمانية الشاملة، فإنها ستقوم بإعادة صياغة وجدان الناس وأحلامهم ورغباتهم (حياتهم الخاصة) وتعلمهم بشكل شامل كامل، دون أن يشعروا بذلك، من خلال عمليات تبلغ الغاية في التركيب والكمون.

وفي دراستنا في العالم العربي والإسلامي للعلمانية عادةً ما نركز على التعريفات والمصطلحات المعجمية والمخططات الثقافية والممارسات الواضحة، وننسى أن العلمنة تتم من خلال منتجات حضارية يومية أو أفكار شائعة، وتحولات اجتماعية تبدو كلُّها في الظاهر بريئة أو مقطوعة الصلة بالعلمانية أو الإيمانية، ولكنها في واقع الأمر تخلق جواً خصبًا مواتيًا لانتشار الرؤية العلمانية الشاملة للكون، وتصوغ سلوك من يتبناها وتوجهه وجهة علمانية. وقد وصفنا مثل هذا المنتج الحضاري أو الأفكار أو التحولات التي تولِّد العلمانية (بشكل كامن) بأنها جزء عضوي لا يتجزأ من بنية هذا المنتج وهذه الأفكار وهذه التحولات لا تضاف إليه، ولا يمكن استخدام هذا المنتج أو تبنِّي هذه الأفكار أو خوض هذه التحولات دون أن يجد الإنسان نفسه متوجهًا توجُّهًا علمانيًا شاملاً، ولذا، سميناها «بنيوية». والصفات البنيوية عادة ما تكون كامنة، غير ظاهرة أو واضحة، وهي من الكمون والتخفي بحيث إن معظم من يتداولون نوعًا بعينه من المنتجات الحضارية، ويستبطنون الأفكار البريئة، ويعيشون في ظلال التحولات الانقلابية التي تؤدي إلى توليد الرؤية العلمانية ـ لا يدركون أثرها ولذا، سميناها «علمنة بنيوية كامنة». بل إن كثيراً ممن يساهمون في صنع هذه المنتجات وصياغة هذه الأفكار وإحداث هذه الانقلابات قد يفعلون ذلك وهم لا يدركون تضميناتها الفلسفية ودورها القوي في صياغة الإدراك والسلوك. ولذا، يمكن أن يكون هناك مجتمع يتبنَّى بشكل واضح ظاهر أيديولوجية دينية، أو رؤية علمانية جزئية، ولكن عمليات العلمنة الشاملة البنيوية الكامنة من القوة بحيث إنها توجِّه المجتمع وجهة مغايرة تمامًا لا يشعر بها أعضاء المجتمع أنفسهم.

ولنحاول أن نضرب بعض الأمثلة . .

١ ـ التحوُّلات الاجتماعية :

من المعروف أن الاتحاد السوفيتي كان دولة تسيِّرها عقيدة علمانية شاملة ، ذات طابع إلحادي مادي هجومي. أما الولايات المتحدة فهي ـ على العكس من هذا ـ تسمح بحرية العقيدة والتبشير والدعاية الدينية ، كما أن عدد الكنائس في الولايات المتحدة كبير جداً. وحتى عهد قريب لم يكن بإمكان أحد أعضاء النخبة الحاكمة أن يُجاهر بإلحاده (أو سلوكه الجنسي غير السوي، غير المقبول اجتماعيًا) ويحتفظ بمنصبه في الوقت نفسه، ولا يزال هذا الوضع قائمًا في كثير من الولايات. ولا يزال كثير من الساسة يحرصون على حضور الصلوات يوم الأحد، بل إن الدولار الأمريكي متوَّجٌ بعبارة «نحن نثق بالإله».

وحسب هذا الانطباع الأوَّلي ، كان لابد أن يكون الاتحاد السوفيتي أكثر علمانية من الولايات المتحدة. ولكن العكس في تصوري هو الصحيح! فالولايات المتحدة أكثر البلاد علمنة بلا منازع. وهذا يعود إلى مركب من الأسباب، من أهمها التغيرات البنيوية الضخمة (التي ليس لها نظير في أي مجتمع). فهناك عمليات التصنيع والتمدن (بالإنجليزية: إربانيزيشن urbanization، أي «انتشار نمط الحياة في المدن»)، والتي تؤدي إلى الهجرة من القرية إلى المدينة، وإلى تركيز البشر في رقعة محدودة، وظهور أشكال جديدة من التضامن غير الأشكال القبلية أو القروية أو الأسرية، وتَسارُع إيقاع الحياة، وتفكك الأسرة، وظهور مؤسسات حكومية تضطلع بكثير من أدوار مؤسسة الأسرة، وانتشار المصنع (والسوق) كوحدات أساسية ومركزية، وتهميش القيم الأخلاقية والإنسانية والدينية، وهيمنة أخلاقيات السوق وقوانين البيع والشراء والعرض والطلب على الوجدان الأمريكي. هذه التطورات البنيوية تولِّد استعداداً ذهنيًا ونفسيًا لدى المواطن للتعامل مع الواقع بشكل هندسي آلي كمي، كما تخلق التربة الخصبة التي ينمو فيها الإيمان بأن الواقع (وضمن ذلك كثير من جوانب السلوك الإنساني) إن هو إلا مادة نسبية منفصلة عن القيمة تُوظَّف لتعظيم اللذة وزيادة المنفعة المادية، وبأن القيم الأخلاقية نسبية، وبأن البقاء للأصلح. أي أن بنية المجتمع نفسها تُولِّد رؤية معرفية أخلاقية علمانية شاملة

(بغض النظر عن نطاق الدعاية الإلحادية الصريحة). ولو درسنا معدلات التصنيع والتمدُّن في الولايات المتحدة لوجدناها أعلى بكثير من نظيرتها في الاتحاد السوفيتي، وسنجد أنه رغم شراسة الدعاية الإلحادية في الاتحاد السوفيتي فإن فعاليتها في عملية العلمنة أقل بكثير من فعاليات عمليات التصنيع والتمدُّن.

٢ ـ الأفكار التي تبدو محايدةً بريئةً:

كثير من الأفكار التي تبدو محايدة بريئة تمامًا، لا علاقة لها بأية أيديولوجية. تضمر في واقع الأمر الرؤية العلمانية. ففكرة الإنسان الطبيعي، والعودة إلى بساطة الطبيعة (التي عادةً ما يتم الخلط بينها وبين مفهوم الفطرة)، والقول بوَحْدة العلوم وتبني النماذج الموضوعية أو العقلية المادية (التي عادةً ما يتم الخلط بينها وبين مفهوم العقل ذي المرجعية الدينية)، وفكرة نهاية التاريخ، والمنظومات الحلولية، وخطاب التمركز حول الأنثى ـ هي في تصوُّري الأساسُ الصُّلب للرؤية العلمانية الشاملة (ومن أهم تجلياتها في الوقت نفسه). ومع هذا، فإن كثيرين ممن قاموا بالترويج لهذه الأفكار ولغيرها لم يدركوا النماذج الكامنة وراءها.

٣ ـ المنتجات الحضارية اليومية:

تُعَد المنتجات الحضارية المألوفة البريئة من أهم آليات العلمنة الشاملة البنيوية الكامنة. ولنضرب مثلاً بـ «التِّي شيرت T-Shirt» الذي يرتديه أي طفل أو رجل وقد كتب عليه مثلاً «اشرب كوكاكولا». إن الرداء الذي كان يُوظَّف في الماضي لستر عورة الإنسان ولوقايته من الحر والبرد، وربما للتعبير عن الهُوية، قد وُظِّف في حالة التِّي شيرت بحيث أصبح الإنسان مساحةً، لا خصوصية لها، غيرَ متجاوزة لعالم الحواس والطبيعة/ المادة. ثم تُوظَّف هذه المساحة في خدمة شركة الكوكاكولا (على سبيل المثال)، وهي عملية توظيف تُفقد المرء هُويته وتحيِّده، بحيث يصبح منتجًا بائعًا (الصدر كمساحة) ومستهلكًا للكوكاكولا (هذا مع العلم بأن الكوكاكولا ليست محرمة)، أي أن التِّي شيرت أصبح آلية كامنة من آليات العلمنة. ومع هذا لا يمكن القول بأن الكثيرين يدركون ذلك.

وقُل الشيء نفسه عن المنزل.. فهو ليس أمرًا محايدًا أو بريئًا، كما قد يتراءى للمرء لأول وهلة. فهو عادةً ما يُجسِّد رؤية للكون تؤثر في سلوك من يعيش فيه،

شاء أم أبى. لذا، فحينما يصبح المنزل عمليًا وظيفيًا (غربيًا أو دوليًا)، يهدف إلى تحقيق الكفاءة في الحركة والأداء ولا يكترث بالخصوصية والأسرار - فإنه يصبح هو الآخر مثل التِّي شيرت خلْواً من الشخصية والعمق. وأثاث مثل هذا المنزل عادةً وظيفي (عملي - غربي - حَديث)، بلفظ أية خصوصية باسم الوظيفية والبساطة، ولكن البساطة هنا تعني في الواقع غياب الخصوصية.

ولنتخيل الآن إنسانًا يلبس التِّي شيرت، ويسكن في منزل وظيفي بُني ربما على طريقة البريفاب Pre-fab (الكتل الصماء سابقة الإعداد)، ويأكل طعامًا وظيفيًا (هامبورجر - تيك أواي تم طبخه بطريقة نمطية)، ويشرب كوكاكولا، وينام على سرير وظيفي، ويعيش في مدينة شوارعها فسيحة، عليه أن يجري بسيارته «المستوردة» فيها بسرعة مائة ميل في الساعة، بل قد يهرول إلى المسجد (أو الكنيسة) حينما يحين وقت الصلاة - تُرى . . ألن يتحوَّل مثل هذا الإنسان إلى إنسان وظيفي متكيف لا تُوجَد في حياته خصوصية أو أسرار، إنسان قادر على تنفيذ كل ما يصدر إليه من أوامر دون أن يثير أية تساؤلات أخلاقية أو فلسفية؟! قد يقيم هذا الإنسان الوظيفي الصلاة في مواقيتها، ولكن كل ما حوله خلق له بيئة معادية لإدراك مفهوم القيمة المتجاوزة وجدواها!

والعلمنة البنيوية الكامنة هذه، من خلال أبسط الأشياء، لا تتم على مستوى البيئة الاجتماعية والمادية البرَّانية، وإنما تتغلغل لتصل إلى باطن الإنسان، إلى مستوى عالم الأحلام والرغبات . . وهنا سيأتي دور الصور البريئة. فصديقنا الوظيفي، إن أراد أن يزجي أوقات فراغه . . فإنه سيستمع إلى أغنية لا تحدثه إلا عن الحب الرومانسي المستحيل، وعن المعبودة التي تصبح المطلق بالنسبة له (ولذا، فالأغنية تستخدم المصطلح الديني، والمفردات الدينية، رغم أنها موجهة للحبيبة الظالمة!)، وسيشاهد فيلمًا أمريكيًا يقوم بعلمنة وجدانه ورغباته، فالموقف الأساسي في معظم هذه الأفلام هو بطل لا يدين بأية مرجعيات أخلاقية (سوى القوة والعنف والسرعة)، يقع في حب فتاة جميلة هي البطلة (ولعل كلمة «حب» هنا كلمة «متخلفة» قليلاً، فهو في الواقع «يشتهيها» وحسب، وعلى استعداد أن «يتعايش» معها!). وتظهر بعض الصعوبات التي يتجاوزها البطل الدارويني، ويفوز بما يشتهي وينغمس في الإشباع الفوري. ولا يختلف هذا عن الكارتون المسمَّى «توم وجيري» حيث يقوم الفأر اللذيذ الماكر

باستخدام كل الحيل (التي لا يمكن الحكم عليها أخلاقيًا، فهي لذيذة وذكية وناجحة) للقضاء على خصمه القط الغبي ثقيل الظل. ولنلاحظ أن القيم المستخدمة هنا قيم نسبية نفسية وظيفية برجماتية، لا علاقة لها بالخير أو الشر، قيم تشير إلى نفسها وحسب، ولا تُفرِّق بين الظاهر والباطن. كما أن الصراع بين الاثنين لا ينتهي، إذ بدأ ببداية الفيلم ولا ينتهي بنهايته. فالعالم، حسب رؤية هذا الكارتون الكامنة، إن هو إلا غابة داروينية مليئة بالذئاب التي تلبس ثياب القط والفأر: توم وجيري. وقد أثبتت إحدى الدراسات أن أفلام توم وجيري هذه أكبر آلية لنقل فكرة حسم المشاكل عن طريق العنف للأطفال.

وأعتقد أن أهم آليات العلمنة البنيوية الكامنة في العالم هي الإعلانات التليفزيونية الظريفة بالغة البراءة! وهي إعلانات تروج رؤية للعالم عمادها الجنس والاستهلاك باعتبارهما القيمتين العظميين. كما أن هوليوود لعبت دورًا جوهريًا في علمنة وجدان سكان الكرة الأرضية، وبخاصة من خلال أفلامها البريئة غير الفاضحة، مثل أفلام رعاة البقر المسماة «الويسترن Western» (أو الكوبوي Cowboy) وأفلام الحرب، فالرؤية العلمانية الشاملة كامنة فيها، بشكل يصعب على الإنسان اكتشافه. وأفلام الويسترن بالذات (كما سنبين فيما بعد) تنقل لنا رؤية علمانية داروينية إمبريالية عنصرية بشعة متحيِّزة ضدنا.

وما قولكم في هذه النجمة السينمائية المغمورة (أو الساطعة) التي تحدثنا عن ذكريات طفولتها، وفلسفتها في الحياة، وعدد المرات التي تزوجت فيها، وخبراتها المتنوعة مع أزواجها أو مع عشاقها من الأثرياء وصغار السن، ثم تتناقل الصحف هذه الأخبار وكأنها الحكمة كل الحكمة؟!.. أليس هذا أيضًا علمنة للوجدان والأحلام، إذ تتحوَّل النجمة إلى مصدر للقيمة ويصبح أسلوب حياتها القدوة التي تُحتذى، وتصبح أقوالها المرجعية النهائية؟! والمسكينة لا علاقة لها بأية مرجعية، ولا أية قيمة، ولا أية مطلقية، إذ أن رؤيتها للعالم محصورة بحدود جسدها ـ الذي قد يكون رائعًا، ولكنه ولا شك محدود ونسبي ـ. كما أن خبراتها مع أزواجها وعشاقها (رغم أنها قد تكون مثيرة) لا تصلح أساسًا لرؤية معرفية أخلاقية (إلا إذا كانت رؤية علمانية شاملة عدمية ترى أن كل الأمور نسبية). ومع هذا تُصر الصحف التي تبرز آراء هذه النجمة ومفاتنها، على أن كلماتها لا تقل في حكمتها

عن آراء أحكم الحكماء وأعمق الفلاسفة. وإذا أخذنا الحكمة من أفواه نجمات السينما والراقصات وملكات الجاذبية الجنسية، فستكون حكمة لها طابعها الخاص الذي لا يمكن أن يُوصف بالروحانية أو الأخلاقية أو ما شابه من أوصاف تقليدية عتيقة! وقد يكون وصف أقوال هذه النجمة بأنها «منافية للأخلاق» أو «للذوق العام» وصفًا دقيقًا، ولكنه مع هذا لا يُبيِّن الدور الذي تلعبه النجمة وأفكارها في إعادة صياغة رؤية الإنسان لنفسه وتَصوُّره لذاته وللكون بشكل غير واعٍ ـ ربما من جانبها ومن جانب المتلقي معًا ـ.

وما يهمنا في كل هذا هو أن نشير إلى أن بعض المنتجات الحضارية التي قد تبدو بريئة تمامًا تؤثر في وجداننا وتُعيد صياغة رؤيتنا لأنفسنا وللعالم، إذ أن أولئك الذين يشاهد أطفالهم توم وجيري، ويرتدون التِّيشيرت، ويشاهدون الأفلام الأمريكية (إباحيةً كانت أم غيرَ إباحية)، ويتابعون أخبار وفضائح النجوم ويتلقفونها، ويشاهدون كمًّا هائلاً من الإعلانات التي تغويهم بمزيد من الاستهلاك، ويُهْرَعون بسياراتهم من عملهم لمحلات الطعام الجاهز وأماكن الشراء الشاسعة ـ يجدون أنفسهم يسلكون سلوكًا ذا توجه علماني شامل، ويستبطنون ـ عن غير وعي ـ مجموعة من الأحلام والأوهام والرغبات هي في جوهرها علمانية شاملة دون أية دعاية صريحة أو واضحة.. وربما كان بعضهم لا يزال يقيم الصلاة في مواقيتها ويؤدي الزكاة!

ونظرًا لأن البعض لا يدرك أشكال العلمنة البنيوية الكامنة هذه، فإنه لا يرصدها. ولذا، يُخفق في تحديد مستويات العلمنة الحقيقية. وعلى هذا، فقد يُصنَّف بلدٌ باعتباره إسلاميًا (مثلاً) لأن دستوره هو الشريعة الإسلامية، مع أن معدلات العلمنة فيه قد تكون أعلى من بلد دستوره ليس بالضرورة إسلاميًا ولكن معظم سكانه لا يزالون بمنأى عن آليات العلمنة البنيوية الكامنة التي أشرنا إليها.

إشكالية تصور العلمانية باعتبارها فكرة ثابتة، لا متتالية نماذجية آخذة في التحقق

مما زاد مصطلح «علمانية» قصورًا أن كثيرًا من الناس يظن أن العلمانية فكرة ثابتة، أو مخطط واضح المعالم وحسب، وأنها ليس لها تاريخ. بينما هي في الواقع

نموذج إدراكي كامن تفرعت عنه متتالية نماذجية تتحقق تدريجيًا في الزمان، ومن خلال عمليات علمنة متصاعدة آخذة في الاتساع. ومن ثَمَّ، نجد أن معدلات العلمنة في المراحل الأولى من المتتالية تختلف عن نظيرتها في المراحل الأخيرة، فبعض ما كان ممجوجًا وغير مقبول في أوائل الستينيات أصبح مقبولاً ومباحًا (بل محل فخر أحيانًا) في آخرها، على سبيل المثال. كما أن المجالات التي تتم علمنتها في المراحل الأولى لمتتالية العلمانية محدودة لا تتجاوز بعض جوانب رقعة الحياة العامة. ولكن نطاق العلمنة في المراحل التالية يأخذ في الاتساع وتتزايد حدته فيغطي مزيداً من المجالات، ولا فرق في هذا بين رقعة الحياة العامة ورقعة الحياة الخاصة، إلى أن يغطي معظم مجالات النشاط الإنساني.

وقد ساعد على هذا عدة عناصر:

١ ـ فحينما ظهرت الحضارة العلمانية في عصر النهضة، ظهر داخلها نموذجان أو رؤيتان مختلفان يدوران في إطار المرجعية الكامنة، الأول: نموذج متمركز حول الإنسان يؤمن بالإنسان كمطلق وبمركزيته في الكون، ومن ثَمَّ، فإن هذا النموذج يؤكد أسبقية الإنسان على الطبيعة. فالمرجعية النهائية كامنة في عقل الإنسان، ولذا، فإن المرجعية النهائية إنسانية.

أما النموذج الثاني: فهو متمركز حول المادة ويؤمن بأن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة ولا يتمتع بأية مركزية أو مطلقية، ولذا، فإنه يؤكد أسبقية الطبيعة على الإنسان. والمرجعية في هذه الحالة كامنة في الطبيعة، ولذا، فإن المرجعية النهائية ليست إنسانية، وإنما طبيعية مادية.

وقد نَشب صراع حقيقي بين النموذجين، ولكنه صراع كان لابد أن يُزال لحساب النموذج الثاني المتمركز حول الطبيعة/ المادة، ذلك لأن الإنسان (مركز الكون في النموذج الأول) لا يستند إلى أرضية فلسفية راسخة. ومع غياب المرجعية المتجاوزة، لم يبقَ إلا عالم الطبيعة/ المادة، ولذا، فإن الإنسان هو إنسان طبيعي/ مادي ولا يحق له أن يزعم لنفسه مركزية أو مطلقية. وتاريخ الفلسفة الغربية هو تاريخ القضاء على هذه الثنائية التي تفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة، لتحل محلها ثنائية أخرى تفترض أسبقية الطبيعة على الإنسان، وهو ما

أدى إلى ظهور الفلسفات المعادية للإنسان (البنيوية ـ ما بعد الحداثة) تعبيراً عن هذا. كما أن معظم المصطلحات السلبية التي طورتها العلوم الاجتماعية الغربية تدور حول موضوع واحد، هو إزالة الإنسان كظاهرة مركبة مستقلة حرة. وما نود أن نقوله هنا هو أن الصراع بين النموذجين (المتمركز حول الإنسان، والمتمركز حول المادة) قد خلق وهمًا بأن هناك نموذجين مختلفين، وهو ما جعل من الصعب صياغة نموذج تفسيري مركب شامل واحد.

٢ ــ مع بداية أزمة الحضارة الغربية الحديثة، كانت أولى وأهم الاستجابات المنهجية لحل هذه الأزمة هي الفكر الاشتراكي، خصوصًا الماركسي. وقد دأب هذا الفكر على جعل الرأسمالية مفهومًا مركزيًا ونموذجًا تحليليًا لتفسير ما يحدث في العالم الغربي وفي العالم بأسره (تغيُّر شكل الاقتصاد ـ تغيُّر النظم السياسية)، بل في حياة الفرد (الاغتراب). كما طُرحت الاشتراكية باعتبارها نقيضًا للرأسمالية وحلاً لمشاكل الإنسان في عالم الحداثة. وقد طوَّر لينين هذا النموذج مع تصاعد أزمة الحضارة الرأسمالية فبيَّن أن الإمبريالية هي النموذج التحليلي التفسيري الأكبر. ولكن لينين لم يعزل الإمبريالية عن الرأسمالية، فالإمبريالية ـ في تصوُّره ـ أعلى مراحل الرأسمالية، ومن ثَمَّ، فإن الحل من وجهة نظره كان هو الحل الاشتراكي.

لكل هذا، تم تقسيم المجتمعات الصناعية الحديثة في الغرب إلى مجتمعات رأسمالية وأخرى اشتراكية، وهو أمر يعني أن هناك نموذجين تفسيريين بدلاً من نموذج واحد فقط (أي نموذج العلمانية والعلمنة). وقد ساد هذا التقسيم الثنائي بعض الوقت، ولكنه تساقط نظراً لسببين:

(أ) ظهرت في المجتمعات الاشتراكية السمات نفسها التي تسم المجتمعات الصناعية الرأسمالية من اغتراب واستغلال وتوجه نحو اللذة وتآكُل الأسرة وضمور الحس الاجتماعي. وقد كان علماء الاجتماع الغربي يتنبأون منذ خمسينيات القرن العشرين (وربما قبل ذلك) بما يسمَّى «التلاقي» بين كل المجتمعات الصناعية الرأسمالية والاشتراكية، ويهمِّشون فعالية الأيديولوجيات المختلفة (الليبرالية والماركسية). وبالفعل.. حدث التلاقي، وهو ما يدل على أن هناك نموذجًا

معرفيًا واحداً (ومرجعية نهائية واحدة) يكمن وراء كل الخلافات ويتجاوزها، كما يدل على أن تقسيم المجتمعات الصناعية العلمانية الحديثة (التي تستند إلى مُثُل الاستنارة والعقلانية المادية) إلى مجتمعات رأسمالية وأخرى اشتراكية لا يفيد كثيراً في محاولة تفسير وتصنيف هذه المجتمعات.

(ب) وفي الوقت نفسه، بدأ المطلق الإنساني داخل المنظومة الاشتراكية في الضمور إلى أن تساقط تمامًا. والمنظومة الاشتراكية تحوي داخلها نفس التناقض الكامن في الحضارة العلمانية منذ عصر النهضة والتي يتصارع داخلها نموذجان: نموذج متمركز حول الإنسان وآخر متمركز حول المادة.

وقد تم تجنيد العناصر الثورية (في الحقبة البطولية من الاشتراكية والماركسية، ابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر) حول المفاهيم الثورية (المثالية) والقيم المطلقة (غير المادية)، مثل: تحقيق الإنسان لجوهره الإنساني ـ تجاوز الإنسان لواقعه المادي ـ احترام الإنسان والإيمان بمركزيته ـ ضرورة أن يتجاوز الإنسان اغترابه عن جوهره ـ عدالة التوزيع ـ المساواة بين البشر ـ الإيمان بدور الطبقة العاملة لا في تحرير نفسها وحسب، وإنما في تحرير الجنس البشري بأسره. بل يمكن القول إن الإيمان بالحتمية التاريخية لانتصار الطبقة العاملة هو إيمان في جوهره ديني، إذ أنه لا يستند إلى مؤشرات أو دلائل داخل النظام الطبيعي (وقد بيَّن أحد الدارسين أن المنظومة الماركسية هي المنظومة المسيحية نفسها بعد علمنتها وأنسَنتها، أي بعد إحلال الإنسان محل الإله. فاستغلال الطبقة العاملة هو صلب المسيح، والثورة هي قيامه، والمجتمع الاشتراكي هو الحقيقة المسيحانية. . . إلخ). وقد ادعى الداعون إلى هذه المفاهيم أنها تستند إلى «العلم» و«قوانين الحركة» و«قوانين الجدل التاريخية». . . إلخ، وهي ادعاءات «نبيلة» لا يساندها العلم ولا تدعمها قوانين الحركة، وهي تشبه ادعاء بعض مفكري حركة الاستنارة بأن قوانين الطبيعة هي ذاتها قوانين العقل والفكر والمنطق. ومثل هذه «الادعاءات النبيلة» تعطي أصحابها إيمانًا عميقًا بأن الطبيعة تعينهم وتساعدهم (كما يفعل الإله في المنظومات الروحية)، فيشد هذا من أزرهم ويولِّد عندهم تفاؤلاً شديداً ونزعة جهادية حقة!

ولكن هناك دائمًا من يرفض تأسيس الاشتراكية على مثل هذه القيم باعتبارها

قيمًا وأفكاراً إنسانية مثالية غيبية، متجاوزة لقوانين الطبيعة، كامنة في عقل الإنسان، ويصر على الالتزام بالمنطق العلمي المادي الصارم الكامن في الأشياء نفسها. فالماركسية هي الاشتراكية العلمية، الأمر الذي يعني ضرورةَ استخلاص القيم من قوانين الحركة المادية الكامنة في المادة (التي تتجاوز الإنسان)، وضرورةَ ترشيد المجتمع في ضوء قوانين العلم المادية دون تجاوز لهذه القوانين (وهي رؤية محافظة تكنوقراطية معادية للإنسان).

لم يظهر هذا التناقض في الحقبة البطولية حينما كانت العناصر الثورية المثالية تسيطر على الحزب وعلى جهاز الدولة. ولكن كان هناك ستالين وبيريا في الأطراف (تمامًا مثل هوبز وماكيافللي بالنسبة للرأسمالية في عصر النهضة) يتحركان داخل إطار علميٍّ واحديٍّ ماديٍّ. وحينما بدأت الحقبة البطولية في الانحسار، بدأ جهاز الدولَة في التكلُّس، وأخذ البيروقراطيون يستولون على جهاز الحزب وجهاز الدولة، وبدأوا «ينقون» الاشتراكية من العناصر الإنسانية المثالية المتجاوزة داخلها، ثم توجهوا إلى الجماهير في إطار مادي محض وفي إطار مرجعية ثنائية مادية، أي إشباع الحاجات المادية التي لا يفهمون سواها، متجاهلين أية تركيبية إنسانية أو مطلقات أخلاقية. ثم تحول إشباع الحاجات إلى زيادة الاستهلاك، وتراجع الحديث عن العدالة والطبقة العاملة ـ إلا في المناسبات الرسمية والاحتفالات السنوية بالثورة! ـ، وضَمُرَ المطلق الإنساني تمامًا (وهو على كلٍّ كان يستند إلى مركزية الإنسان في الكون وهي مركزية أساسها واه تمامًا في الإطار الواحدي المادي). وقد كان طرح خروشوف لشعار «اللَّحاق بالولايّات المتحدة» في الواقع بداية نهاية الحقبة البطولية الاشتراكية وسقوط المطلق الاشتراكي، إذ أصبح الاستهلاك الصريح السبيل المقترح لتحقيق الذات، وأصبح المثل الأعلى الرأسمالي هو نفسه المثل الأعلى الاشتراكي. وتفجرت ثورة التوقعات داخل الإنسان السوفيتي، وأصبح مقبلاً تمامًا على الحياة الدنيا، شغوفًا بها، مُصراً على الإشباع الفوري لاحتياجاته ورغباته. أي أن «الإنسان الاشتراكي النبيل المجاهد الذي يضحي بذاته من أجل الطبقة العاملة ومسار التاريخ» أصبح (تدريجيًا) لا يختلف عن «الإنسان الرأسمالي الخسيس المقبل على الدنيا والذي لا يفهم سوى منطق منفعته الشخصية ولذته»! وظهر أن الإنسان الاقتصادي (الطبيعي/ المادي) هو النموذج الكامن وراء كلٍّ

منهما. وأصبح الحديث عن المطلقات الأخلاقية الإنسانية مسألة سخيفة لا معنى لها، واستقرت أحلام الفردوس الأرضي في وجدانه وكأنها بيضة بداخلها أفعى جنينية رخوة ـ ولكنها متربصة ـ نمت وترعرعت وتوحشت بتأثير الأحلام الأمريكية الدافئة الملونة!

وحينما أطلق جورباتشوف العَنان للحريات، كان هذا يعني، في واقع الأمر، التفكك الكامل، إذ أن أساس تضامن الاتحاد السوفيتي (المطلقات الماركسية) كان قد تم تقويضه تمامًا من خلال الدعاية الإلحادية ذاتها، والتي ترفض فكرة المطلق مهما كان نوعه أو توجهه (إلى جانب تقويض التراث القومي باسم الأممية)، ومن خلال الرغبة المتصاعدة في اللحاق بالولايات المتحدة. وفقست بيضة الأفعى في الفردوس الأرضي الاشتراكي عندما حانت اللحظة واندفعت الجماهير السوفيتية بكامل طاقتها نحو تحقيق الذات ونحو الإشباع الفوري الذي لا يقبل أي إرجاء! وهو اندفاع زاد من حدته الحرمان المادي الفعلي، فسقطت الاشتراكية، ووقفت صفوف الشعب السوفيتي أمام محالِّ الهامبورجر وكأنها أمام معبد أحد الآلهة الوثنية (متمركزة تمامًا حول السلع والموضوع)، واحتسوا البيبسي كولا وكأنهم يمارسون تجربة دينية أو شبه دينية! بل إن مجلة بلاي بوي أصدرت عددًا خاصًا بطلته رفيقة سوفيتية سابقة صرحت قائلة إنها تحلم باليوم الذي تصدر فيه (في الاتحاد السوفيتي) مجلة في مستوى ودقة وإتقان بلاي بوي (أي أنها علمنت الجنس تمامًا، وحكمت عليه بمقاييس الكفاءة والأداء البرَّاني، ولم تر أي بُعد جُوَّاني له).

ومن المؤشرات الأخرى، على مدى تقلص المطلقات واختفائها بالنسبة للإنسان السوفيتي، عدد البغايا بين المهاجرين السوفييت إلى إسرائيل. إذ يبدو أن عددًا كبيرًا من المهاجرات ينظرن إلى النشاط الجنسي داخل إطار المرجعية المادية النهائية باعتباره نشاطًا جسديًا وحسب منفصلاً عن أية قيم مطلقة، أخلاقية كانت أم إنسانية، ومن ثَمَّ، فبالإمكان توظيفه اقتصاديًا بطريقة تحقق اللذة للمستهلك والمنفعة للمنتج. ومع تزايد البطالة في إسرائيل، قررت نسبة عالية جدًا من المهاجرات أن يعملن في هذه التجارة باعتبارها مصدرًا للربح وشكلاً من أشكال تقسيم العمل. والواقع أن كل ما فعلته المهاجرات هو تطبيق مجموعة من القيم الكمية المحايدة المجردة المنفصلة عن المطلقات والغائيات والمثاليات على النشاط الإنساني، كما قمن بتوظيف هذا

النشاط لتحقيق الربح المادي ـ وكما تعلمنا من عصرنا الحديث، فإن كل شيء، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، نسبي! ـ. ومن الطريف أن هذا الموقف المحايد قد صدم الإسرائيليين، رغم أن المجتمع الإسرائيلي وُصف بأنه أكثر المجتمعات إباحية على وجه الأرض (أمنون روبنشتاين). ولعل ما صدم الإسرائيليين هو الحياد لا الإباحية، إذ اكتشفوا أن المهاجرات كن يعملن بهذه التجارة أو هذا النشاط الاقتصادي برضا الأزواج وبمعرفة أعضاء الأسرة، الأمر الذي يدل على قدر عال من «الروح الرياضية البرجماتية المرنة» وعلى مقدرة الإنسان السوفيتي على الحركية والتكيف وتغيير المنظومة القيمية حسب الظروف والأوضاع!

وقد قالت مارجريت ثاتشر (هذه المرأة الحديدية المتحررة من كل مطلقات) إن ثورة ١٩١٧ لم تكن سوى انقلاب، أما ما يحدث الآن في الاتحاد السوفيتي (اتحاد دول الكومنولث) فهو الثورة الحقيقية. ورغم أن هناك قدراً من التهكُّم في عبارتها (فهي تستخدم عبارات الماركسيين والبلاشفة وتطبقها عليهم)، فإنها تتسم بقدر عال من الدقة. وتبنِّي العلمانية كنموذج تفسيري لكل المجتمعات الغربية الحديثة، اشتراكية كانت أم رأسمالية، يجعلنا نرى الوَحْدة وراء التعدُّدية الوهمية. فما حدث هو انتصار الواحدية المادية والنسبية وهيمنة المرجعية المادية، وتواري أية مطلقات أو قيم تتجاوز الواقع الاقتصادي. أي أنها (ثاتشر) ترى أن ثمة نموذجًا واحداً آخذاً في التحقُّق، وأن المرحلة الاشتراكية كانت خطوة هامة نحو العلمنة ولكنها لم تكن سوى ثورة أولية غير جذْرية، فمُثلها العليا تحوي داخلها رواسب تقليدية ليس لها أساس مادي ـ مثل الإنسان كمطلق، ومثل الأخلاقيات الاشتراكية ـ. ولذا، فإن الثورة الاشتراكية، من هذا المنظور، لم تكن سوى انقلاب، ولم تحدث الثورة الحقيقية إلا مع جورباتشوف والبريسترويكا، إذ نفض النظام الاشتراكي عن نفسه الرواسب التقليدية داخله، وظهر جوهره العلماني المادي الذي كان مختفيًا وراء المطلقات الاشتراكية. وعبَّر هذا الجوهر عن نفسه على شكل الإيمان بالتنافس والهامبورجر والكوكاكولا كمطلقات علمانية.

٣ ـ في المراحل الأولى من تَطوُّر العلمانية يُلاحَظ أن الدولة القومية لم تكن قد طوَّرت بعد مؤسساتها الأمنية والتربوية (الإرشادية والتعليمية)، فكانت هي نفسها دولة جزئية لا تتسم بالشمولية. ولم تكن وسائل الإعلام قد بلغت بعدُ ما بلغته من

قوة وسطوة، ولم يكن قطاع اللذة (سينما ـ مجلات إباحية ـ شركات سياحية ـ صناعة الأزياء . . . إلخ) قد بلغ بعدُ ما بلغه من مقدرة على الإغواء. وهذا يعني أن كثيراً من قطاعات حياة الإنسان كانت بمنأى عن عمليات العلمنة، إذ كانت في غالب الأمر محصورة في عالمي الاقتصاد والسياسة. فلم تكن إعادة صياغة الإنسان قد تمت بحيث يصبح «المواطن الرشيد المُدجَّن الذي يدين بالولاء للدولة وحسب، ويتحرك ويُغيِّر قيمه حسب ما يصله من تعليمات وإشارات وصور»، كما أنه لم يكن قد أصبح بعد «الفرد الملتف حول ذاته الباحث عن مصلحته ولذته وحسب». ولأن عملية إعادة صياغته تمت إلى حدٍّ ما من الخارج، فإنه كان حراً من الداخل يعيش داخل تراثه الثقافي وعقائده الدينية المتوارثة وفي إطار مرجعية أخلاقية ما. لقد ظل الإنسان، في هذه المراحل الأولى من تَطوُّر العلمانية، قائمًا في مركز الكون يُشكل نقطة مطلقة، غير مُستوعَبة في النظام الطبيعي/ المادي، يمثل ثغرة معرفية فيه ونقطة مرجعية متجاوزة تصلح أساسًا لتحديد الغاية والمعيارية. وقد شكَّلت هذه النقطة أساسًا فلسفيًا قويًا لظهور فلسفات إنسانية تحوي مطلقات، كما أنها ـ كنقطة متجاوزة للنظام الطبيعي ـ يمكن أن تُشير إلى الماورائيات (الإنسان غير الطبيعي والإنسان الرباني)، وإلى الرؤية الإيمانية. وقد أدَّى هذا إلى انقسام الحياة إلى قسمين: حياة عامة خاضعة إلى حدٍّ كبير للمرجعيات المادية، وأخرى خاصة متحررة منها. . إلى حدٍّ كبير أيضًا.

لكل هذا، لم تقضِ المسيحية (في الغرب) نحبَها على الفور مع ظهور الفكر العلماني، بل استمرتَ بمطلقاتها الدينية والأخلاقية والإنسانية في ضمائر الناس ووجدانهم وعقولهم، بل وفي بعض المؤسسات الوسيطة مثل الأسرة. وقد لعبت النزعة الإنسانية الهيومانية (بالإنجليزية: هيومانيزم humanism) دوراً مماثلاً، فقد استوردت بعض مطلقات العقيدة المسيحية ثم علمنتها بشكل سطحي وجعلتها مطلقات إنسانية، واحتفظت بها داخل منظومتها الطبيعية/ المادية، دون أن تكون لها أية علاقة فلسفية حقيقية بهذه المنظومة (وهو ما أدى إلى اختفائها بشكل تدريجي). وسواء أكانت منظومة إيمانية أم إنسانية، فهي قد احتفظت بمرجعية متجاوزة تخلق ثنائية الإنساني والطبيعي. واستناداً إلى هذه الثنائية، تم تطوير منظومات معرفية وأخلاقية تستند إلى مطلقات إنسانية.

بهذه الطريقة، زوَّدت المسيحية والنزعة الهيومانية (والاشتراكية الإنسانية) الإنسان الغربي بالإطار الميتافيزيقي والقيمي والكلي، وبضمير وهدف وغاية وأساس لرؤيته للكون. وهي رؤية لم تكن مادية تمامًا، إذ كان بإمكان الإنسان من خلالها (بما تحتويه من قيم ثابتة بل ومطلقات) إدارة حياته الشخصية، بل وبعض جوانب حياته الاجتماعية، دون السقوط في النسبية والعدمية الكاملة التي تجعل هذا الاستمرار مستحيلاً أو مكلفًا لأقصى درجة. وبهذه الطريقة، تَمكّن المجتمع العلماني من تحاشي مواجهة ما يُسمَّى «المشكلة الهوبزية» (والداروينية)، أي مشكلة محاولة تأسيس مجتمع يدور في إطار المرجعية المادية الكامنة، كل فرد فيه يحاول أن يحقق مصلحته الشخصية المادية (منفعتَه ولذتَه) ولا يلتزم بأية مرجعية أخلاقية أو إنسانية متجاوزة، بحيث يصبح الإنسان ذئبًا لأخيه الإنسان، وتصبح كل العلاقات تعاقدية صراعية، لا يحسمها سوى القوة.

إن ما حدث في الغرب هو أن بعض مجالات الحياة العامة وحسب تمت علمنتها لبعض الوقت، وظلت الحياة الخاصة وعالم القيم النهائية (الدائرة الكبيرة) حتى عهد قريب جدًا محكومًا بالقيم المسيحية، أو بالقيم العلمانية التي تستند في واقع الأمر إلى مطلقات إنسانية أخلاقية، أو مطلقات مسيحية متخفية. فكأن الإنسان الغربي كان يعيش حياته العامة (التي كانت تشغل رقعة صغيرة) في مجتمع علماني شامل داخل إطار المرجعية المادية الكامنة، ولكنه كان يحلم ويحب ويكره ويتزوج ويموت.. داخل إطار المرجعية المتجاوزة المسيحية أو شبه المسيحية الإنسانية (علمانية جزئية). ولذا، كان من الممكن أن نجد أستاذًا للفلسفة يُدرِّس فلسفة إباحية عدمية في الجامعة (حياتُه العامة)، ولكنه لا يسمح لابنته أن تعيش مع شخص دون زواج، بل يذهب إلى الكنيسة كل أحد (حياتُه الخاصة). وكان من الممكن أن نجد رأسماليًا يؤمن بشكل كامل بالقيم النفعية للسوق ولكنه يدافع بشراسة عن مؤسسة الأسرة. ففي هذه الحالة كانت عملية الضبط الاجتماعي الخارجية تتم من خلال المرجعية المادية الكامنة، أما عملية الضبط الاجتماعي الداخلية فكانت تتم من خلال المنظومة المسيحية أو المنظومة الهيومانية. ولعل هذا هو أساس الزعم العلماني الخاص باستقلال الحياة العامة التي تتحكَّم فيها الدولة العلمانية (والعلمانية الشاملة) عن الحياة الخاصة التي تتركها الدولة العلمانية للفرد يمارس فيها حريته الدينية وهُويته

الإثنية. فالفرد في الغرب كان بالفعل حراً في حياته الخاصة، لا لأن الدولة (وكذلك قطاع اللذة) قد أحجمت عن التدخل فيها (و«استعمارها» على حد قول هابرماس)، وإنما لأن المسيحية والمطلقات الهيومانية استمرت في وجدانه. ولم يكن بوسع الدولة العلمانية أو وسائل الإعلام وقطاع اللذة التغلغل في هذا المجال، ومن ثَمَّ، تمت إعاقة المتتالية العلمانية عن التحقق لتظل بالأساس علمانية جزئية.

ولكن الأمور تغيَّرت، إذ تتابعت حلقات المتتالية بخطى أخذت تتزايد في السرعة. فقد ازدادت الدولة العلمانية قوةً وتغولت، وأصبحت «الدولة التنين» التي تنبأ بها هوبز، وأحكمت بمؤسساتها الأمنية قبضتها على الفرد من الخارج. كما أحكمت مؤسساتها التربوية قبضتها عليه من الداخل، تساعدها في ذلك قطاع الإعلام وقطاع اللذة، اللذان تمدَّدا وتغوَّلا بطريقة تفوق تغوُّلَ الدولة و«تنينيتَها»، كما أن حركات العلمنة البنيوية ازدادت تصاعداً ونشاطًا، وبالتالي اتسع نطاق العلمنة وتخطى عالم السياسة والاقتصاد ووصل إلى عالم الفلسفة (فلسفة الاستنارة والعقلانية المادية)، ومنها إلى كل مجالات الحياة العامة والخاصة، أي أن الإنسان تم ترشيده وتدجينه تمامًا من الداخل والخارج، ولم يَعُد هناك أي أثر للمرجعية المتجاوزة، ولم يعد هناك أي أساس لأية معيارية.

ومما يجدر ذكره أن قطاع اللذة ووسائل الإعلام يقومان بإعادة صياغة صورة الإنسان لنفسه بشكل جوهري، وبإشاعة مجموعة من القيم خارج أي إطار قيمي أو معرفي، ودون التزام اجتماعي أو حضاري. فالدافع الوحيد المحرك للقائمين على وسائل الإعلام وقطاع اللذة هو دافع الربح، فكلاهما جزء مباشر من اقتصاديات السوق الحرة، لا توجد عليه رقابة مدنية، وليس مسئولاً أمام أحد، وكأنهم يبيعون سلعة صماء مثل أية سلعة، لا تؤثر في صميم وجودنا ورؤيتنا. وقد لخص أحدهم وصف قطاع اللذة بقوله: «إن القائمين عليه لا يهمهم ماذا تفعل في السرير، المهم هو ماذا تفعل أمام شباك التذاكر!»، وكأن ما يشيعه الإعلام وقطاع اللذة لا علاقة له بحياتنا الخاصة ورؤيتنا لأنفسنا! وكأنهما لم يقتحما حياتَنا وحياةَ أطفالنا!

باختصار شديد: نجم عن تغوُّل الدولة وأجهزة الدولة الأمنية والإعلام وقطاع اللذة تقويض رقعة الحياة الخاصة وانكماشها (حتى تكاد تختفي بالنسبة لبعض

البشر)، كما أن الدولة بأجهزتها والإعلام وقطاع اللذة لا تترك الأمور النهائية وشأنَها، بل تتدخل فيها وتحاول صياغتها بشكل نشيط. ورغم كل هذه التطورات الجذْرية على أرض الواقع استمر الكثيرون في استخدام مصطلح «العلمانية» بتعريفه القَديم المحدود، وهو تعريف يتجاهل التطورات التي أشرنا إليها. ومن هنا أصبح المصطلح قاصراً عن الإحاطة بكثير من مدلولاته، إذ ظل يشير إلى الدائرة الجزئية الصغيرة، وأصبح غير قادر على الإشارة إلى الدائرة الشاملة (النهائية) الأكبر.

ولكن مصطلح «علمانية» قد عُرِّف في المراحل الأولى في متتالية العلمنة (في النصف الثاني من القرن التاسع عشر)، وذلك قبل أن تكتمل معظم حلقاتها، وقبل أن تتحقق بعض إمكاناتها، وقبل أن تتبلور نتائجها على أرض الواقع والتاريخ. ولذا، نجد هناك حديثًا عن فصل الدين عن الدولة، وعدم التدخل في حياة الإنسان الخاصة، واحترام الدين والقيم (وهذه جميعًا من سمات العلمانية الجزئية). وأما ما حدث على أرض الواقع فقد تجاوز ذلك تمامًا، الأمر الذي جعل الدالَّ «علمانية» قاصراً عن الإحاطة بمدلوله.

إخفاق علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية

ذكرنا عدة عناصر ساهمت في تقليص الحقل الدلالي لكلمة «علمانية» وأضعفت قيمتها التفسيرية. وقد أدى هذا إلى أن علم الاجتماع الغربي قد ورث أيضًا الاختلاط في الحقل الدلالي لكلمة «علمانية»، وأخفق في أن يطور نموذجًا شاملاً ومركبًا للعلمانية. ونحن لا نرى غرابة في ذلك، فهذا العلم ـ شأنه شأن كل العلوم الإنسانية في الغرب ـ جزء من المجتمع الغربي، أُفُقه محدَّد بأفق مجتمعه في معظم الأحيان، ومرجعيته مرجعية العلوم الغربية الإنسانية، ومنطلقاته هي منطلقات المجتمع الغربي، ومما لا شك فيه أنها مرجعية ومنطلقات علمانية. فعلى سبيل المثال تقوم هذه العلوم على وجوب فصل الواقع (الحياة الدنيا) عن كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية حتى تصبح العلوم محايدة، خالية من القيمة (بالإنجليزية: فاليو فري value free). والخطاب التحليلي السائد في العلوم الإنسانية الغربية هو خطاب مادي سيطرت عليه فكرة وَحْدة (أي واحدية) العلوم، ومن ثَمَّ، فقد اتجهت العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية نحو النماذج الكمية

والنماذج المادية، لتركز الاهتمام على تلك الظواهر التي تُوجد داخل هذا النطاق وحسب. ومن هذا المنظور تم تقويض مفهوم الإنسانية المشتركة إلى أن اختفى مع سيادة الواحدية المادية الموضوعية. ثم انتهى بأن تبنت هذه العلوم ميتافيزيقا العلمانية الشاملة، من إيمان بحتمية التقدُّم، وبأن العقل المادي لا نهائي قادر على تسجيل كل شيء... إلخ. لكل هذا أصبح علم الاجتماع الغربي نفسه جزءاً من المنظومة العلمانية الكلية الشاملة لا توجد مسافة تفصل بين الواحد والآخر. فبدأ يدرك الواقع كأجزاء متناثرة، وخصوصًا أن مصطلح «علمانية» قد عُرِّف وتكلَّس قبل ظهور كثير من الظواهر التي تتجلى من خلالها المنظومة العلمانية الشاملة.

ومما زاد المشكلة تفاقمًا أن الإنسان الغربي حينما بدأ مشروعه التحديثي كان ممتلئًا بالتفاؤل بشأنه، وكان يتوقع أن يحقق له هذا المشروع السعادة الكاملة والفردوس الأرضي، أو على الأقل قسطًا كبيراً من السعادة. ولذا، فحينما كانت تظهر جوانب سلبية، كان يصنِّفها على أنها «ظواهر هامشية» أو «نتائج جانبية» أو «ثمن معقول» للتقدُّم. ورغم تزايد الجوانب السلبية، إلا أنه استمر في التركيز على المتتالية المثالية السعيدة، فتحكمت في إدراكه وأحكامه، ومن ثَمَّ، استمر في تهميش الجوانب السلبية وتهميش المصطلحات التي تشير إليها. وظلت هذه المصطلحات، بمدلولها السلبي، خارج نطاق عملية تعريف ـ أو إعادة تعريف ـ العلمانية.

ويمكن أن نضيف أيضًا أن علم الاجتماع الغربي قد تحددت مقولاته الإدراكية والتحليلية قبل أن تتم عملية التلاقي (بالإنجليزية: كونفرجانس convergence) بين الرأسمالية والاشتراكية، وقبل أن تظهر الوَحْدة الكامنة وراء كثير من الظواهر. ولذا، كان علم الاجتماع الغربي يتصور أن الثنائيات التي ظهرت داخل المنظومة العلمانية الغربية ثنائيات حقيقية ذات مقدرة تفسيرية عالية. فكان يرصد الواقع من خلال نموذج الإنسانية مقابل الطبيعية، ونموذج الرأسمالية مقابل الاشتراكية، وهكذا.. دون إدراك للوَحْدة النهائية الكامنة بين هذه الثنائيات، ودون إدراك أنها ثنائيات واهية في طريقها إلى الزوال بفعل عوامل التعرية التاريخية وآليات التلاقي.

لكل هذا نجد علم الاجتماع الغربي يرصد الواقع العلماني (في الشرق والغرب) لا باعتباره كلاً متماسكًا، وإنما باعتباره مجموعة من ظواهر مختلفة مستقلة لها

تواريخُ مستقلة. فكلما اتضحت معالم ظاهرة ما فإنه يحصر سماتها ويُطلَق عليها اسمًا، الظاهرة تلو الأخرى، دون أن يربطها بعضها ببعض داخل نموذج تفسيري واحد أو رؤية متكاملة، وحين يتوصل إلى شيء قريب من هذه الرؤية فإنه كان يسميها تسميات مختلفة، فهي تارة «رؤية حديثة»، وتارة أخرى «رؤية علمية»، وثالثة «رؤية علمانية». . وهكذا. ولذا، ظهرت نماذج تفسيرية ومصطلحات وصفية متعدِّدة، ونجد أن هناك حديثا عن «الترشيد» مستقلا عن حديث «الاستنارة» وعن حديث «التفكيك» وعن حديث «العلمانية».

ولم يتم رصد علاقة مفهوم الإنسان الطبيعي وتعاظُم نفوذ الدولة القومية بضمور الحس الخلقي والإحساس بالمسئولية، وتزايد الإباحية والحياد والتجريد والتنميط، وسيادة النماذج البيروقراطية والكمية. كما لم تُرصد علاقة المنظومة العلمانية (وفكر حركة الاستنارة) من جهة بظاهرة العولمة، أو بالظاهرة الإمبريالية التي فكّكت أوصال العالم، بل فكّكت أوصال البشر حرفيًا (إبادتهم على نطاق لم يعرفه البشر من قبل)، أو بالظاهرة العنصرية التي واكبت الزحف الإمبريالي، أو بظهور نخب حاكمة متغربة في العالم الثالث تحكم من خلال الإرهاب والقمع، تؤازرها الدول الغربية (الديمقراطية العلمانية)، أو بظواهر مثل النازية والصهيونية التي قامت بتفكيك الإنسان البولندي والروسي واليهودي في أوربا والإنسان الفلسطيني في شرقنا العربي. وبذلك أصبح تاريخ العلمانية مستقلاً تمامًا عن تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، وعن تاريخ الاستعمار الغربي.

وقد ظهر عدد لا حصر له من المصطلحات يُشير بعضها إلى الثمرات الإيجابية لعملية التحديث أو الترشيد أو العلمنة، من بينها: التقدُّم ـ الحراك ـ زيادة الإنتاج ـ هزيمة الطبيعة ـ معرفة قوانين الواقع والتحكم فيه. كما ظهرتَ أيضًا مجموعة من المصطلحات المحايدة (على الأقل من وجهة نظر أصحابها) من بينها: التلاقي ـ المجتمع التكنولوجي ـ المجتمع ما بعد الصناعي ـ زمانية كل الظواهر ونسبيتها.

ولكن ـ وفي الوقت نفسه، ظهرت مصطلحات عديدة تشير إلى بعض نتائج عمليات التحديث السلبية غير المقصودة، أو إلى ظواهر سلبية مرتبطة بها أو ناجمة عنها، من بينها: أزمة الحضارة الحديثة ـ أزمة الإنسان في العصر الحديث ـ ثمن

التقدُّم ـ النتائج السلبية لعملية التحديث ـ التلوث البيئي ـ هيمنة النماذج المادية والكمية والآلية ـ الاغتراب ـ أزمة المعنى ـ ضمور الحسِّ الخلقي ـ هيمنة القيم النفعية ـ غياب المركز ـ تفشي النسبية المعرفية والأخلاقية ـ اللامعيارية (الأنومي) ـ تفتت المجتمع ـ سيادة العلاقات التعاقدية بدلاً من العلاقات التراحمية ـ إشكالية الجماينشافت (المجتمع التراحمي) مقابل الجيسيلشافت (المجتمع التعاقدي) ـ سيطرة الدولة على الفرد من خلال أجهزتها العديدة ـ هيمنة المؤسسات والبيروقراطيات ـ تآكُل الأسرة ـ بداية اختفاء ظاهرة الإنسان ـ ظهور فلسفات معادية للإنسان ـ العدمية الفلسفية ـ الإحساس بالعبث ـ التدويل ـ تراجع الفردية والخصوصية ـ أمركة العالم ـ التنميط ـ سيطرة أجهزة الإعلام على البشر ـ ما بعد الأيديولوجيا ـ ظهور الحتميات المختلفة (البيولوجية والبيئية والوراثية والتاريخية) ـ العالم الحديث كقفص حديدي (عبارة ماكس فيبر) ـ التسلُّع (أي تحوُّل الإنسان إلى سلعة) ـ التشيُّؤ (أي تحول الإنسان إلى شيء) ـ موت الإله (أي سقوط مفهوم «الكل») ـ موت الإنسان.

ورغم دقة هذه المصطلحات، كلٌّ في حد ذاته، فقد ظلت متباعدة، وصُنِّفت أحيانًا إلى مجموعات أكبر، ولكن ظل هناك غياب ملحوظ للنموذج التفسيري الكلي الشامل الذي يبين الوحدة الكامنة وراء التعدُّد.

ورغم أن نطاق عمليات العلمنة قد اتسع، ورغم أن الكثيرين اتضح لهم أنها تشكل في مجموعها منظومة متكاملة يمكن رؤيتها في مقدمتها وحلقات تطورها ونتائجها الإيجابية المقصودة والسلبية غير المقصودة، ورغم أن المتتالية المتحققة انتهت بالإمبريالية ونهب العالم والإبادة النازية والتلوث البيئي والإباحية وتآكل الأسرة وانتشار المخدرات والجريمة والإيدز وهي التي ظهرت بدلاً من المتتالية المثالية المفترضة السعيدة، ورغم ثمن العلمانية الشاملة الفادح حيث لم يعد هناك مجال للحديث عن استقلالية الحياة الخاصة، ورغم تساقط الثنائيات المختلفة، مما أدى إلى تهميش الفلسفة الإنسانية الهيومانية وسقوط النموذج الاشتراكي، ورغم تآكُل بقايا المسيحية وتغوُّل الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة.. رغم كل هذا، فإن الإنسان الغربي لم يرَ الوَحْدة الكامنة، ولم يتوصل إلى نموذج تفسيري شامل مركب متكامل لظاهرة العلمانية، واكتفى بمراجعة كثير من المصطلحات التي سكَّها لوصف واقعه

التحديثي في ضوء ما تكشَّف له من خلال عملية التحقق التاريخي. ولذا، فإنه لم يعد يتحدث عن «الاستنارة» وحسب، وإنما أصبح يتحدث أيضًا عن «الاستنارة المظلمة». ولم يعد يتحدث عن «العقل الخلاق» وحسب، وإنما يتحدث أيضًا عن «تآكُل العقل النقدي» وعن «العقل التفكيكي» و«العقل الأداتي» الذي لا يكترث بالإنسان ولا بالمضمون الخلقي لعملية الترشيد. وهو لا يتحدث عن «مركزية الإنسان» و«الإنسانية الهيومانية» وحسب، وإنما يتحدث أيضًا عن «الإنسان ذي البُعْد الواحد» و«الإنسان الشيء» وعن «استبعاد الإنسان من المركز» وعن «العداء للإنسانية» (بالإنجليزية: أنتي هيومانيزم anti-humanism). كما أنه لا يتحدث عن «التقدُّم» وحسب، وإنما يتحدث أيضًا عن «نهاية التاريخ» و«عبثية الواقع» و«ثمن التقدُّم».

ورغم أن الإنسان الغربي أعاد صياغة المصطلحات وربط بعضها بالبعض الآخر (فالترشيد الذي كان مرتبطًا بالانعتاق ظهرت علاقته بالتنميط والاغتراب)، فقد ظلت في معظمها محتفظة باستقلاليتها لا تنتظمها منظومة واحدة. ولعل ماكس فيبر هو عالم الاجتماع الغربي الذي اقترب من عملية الربط بين كل المصطلحات والظواهر بطريقة تكاد تكون شاملة من خلال مفهوم الترشيد.

وما حدث هو أن دارسي العلمانية فصلوا المصطلح (والظاهرة) عن غيره من المصطلحات (مثل التحديث ـ الاستنارة ـ الفردية) بحيث تحولت العلمانية من كونها رؤية للكون (بالألمانية: فلتنشوونج Weltanschauung) إلى ظاهرة مستقلة من ضمن ظواهر عديدة، لها تاريخ مستقل. ويتضح هذا وبجلاء في مقال هنتنجتون «صدام الحضارات» وفي النقاش الذي دار حوله. فهو لأول وهلة يبدو كأنه يدرك العلمانية باعتبارها نموذجًا مركبًا كامنًا وراء الحضارة الغربية الحديثة. فهو يشير إلى عبارة جورج ويجيل «الرجوع عن العلمنة في العالم» (the unsecularization of the world) وعبارة برنارد لويس «حاضرنا العلماني» (our secular present). ويشير إلى محاولة أتاتورك تأسيس «دولة قومية حديثة علمانية غربية» (a modern secular, western nation state)، وهو ما يفترض ترادف الحداثة والعلمانية والحضارة الغربية الحديثة. وهذا ما يفعله أيضًا فؤاد عجمي في تعليقه على المقال. وقول نايبول إن «الحضارة الغربية العلمانية الحديثة» هي الحضارة الملائمة لكل

البشر، قد يكون مضحكًا بعض الشيء، ولكن ما يهمنا من منظور هذه الدراسة أنه ينظر للعلمانية باعتبارها رؤية شاملة للكون.

ولكن مع هذا نجد هنتنجتون نفسه بعد أن افترض شمول المصطلح يتعثر ويتبعثر، ويتحدث عن «الأفكار الغربية الخاصة بالفردية والليبرالية، والدستورية، وحقوق الإنسان، والمساواة، والحرية، وسيادة القانون، والديمقراطية، وحرية السوق، وفصل الدين عن الدولة»، أي أنه بعد أن تحدث عن العلمانية باعتبارها رؤية شاملة للكون، عاد وتحدث عن عدة أفكار مختلفة من بينها العلمانية الجزئية.

وقد نجم عن ذلك أن رصد الواقع يتم دون وجود نموذج تفسيري مركب شامل، قادر على الإحاطة بكل أبعاده وجوانبه في تداخُلها وتشابُكها وتطوُّرها وتحوُّلها، ولذا، فواقعنا يواجهنا كأنه مجموعة من الظواهر التي لا يجمعها جامع. فلننظر إلى تاريخ الأدب الغربي على سبيل المثال منذ نهاية العصور الوسطى. سنجد في حكايات كانتربري لتشوسر ثم في مسرحيات شكسبير (وكورنيل وراسين) في عصر النهضة شخصيات ذاتَ أبعاد إنسانية وبطولية مركبة تشغل مركز الكون. قد ينتابها الشك وقد ترتكبُ أفعالاً مأسَاوية تودي بها إلى التهلكة، لكنها مع هذا تظل ذات مرجعية إنسانية (تؤمن بمسئولية الإنسان عن أفعاله وبمقدرته على التجاوز وعلى السقوط)، وتدور في إطار منظومات قيمية ومعرفية، قد تخرقها وتتمرد عليها، لكنها مع هذا تظل الإطار النهائي لأفعالها. ويستمر وجود هذا الإنسان في أدب القرن الثامن عشر والتاسع عشر (وردزورث ـ فيكتور هوجو ـ ديكنز ـ دوستويفسكي ـ تولستوي). وإن كان يلاحظ تزايد معدلات الفردية والحتمية في الوقت نفسه ومعها معدلات التهميش، إلى أن ندخل القرن العشرين فيكتب ت. س. إليوت الأرض الخراب (ملحمة القرن العشرين في رأي البعض) حيث يختفي الأبطال تمامًا، ويختفي الإنسان الإنسان، ويظهر بدلاً من ذلك «الرجال الجُوف» الذين يعيشون في أرض مجدبة، ويتحركون بلا اتجاه مثل الذرات المتناثرة، في عزلة قاتلة، خاضعين في الوقت نفسه لحتميات عديدة صارمة. ويكتب كافكا قصصه العديدة، حيث يخضع الإنسان تمامًا إلى حتميات لا يفهم كُنهها فيتحول إلى صرصار ويُحاكم ويُعدم لسبب لا يعرفه. ثم يأتي مسرح العبث حيث تجلس الشخصيات في إحدى المسرحيات في صندوق قمامة في انتظار جودو الذي

لا يأتي. ثم يكتب أنطوان أرتو (صاحب مسرح القسوة) قصيدة عبارة عن أصوات خالصة بلا معنى. . ألا يمكن القول إن تحوّل الإنسان إلى ذرات متناثرة ثم إلى صرصار، وجلوسه في صندوق قمامة ينتظر من لا يجيء، وخضوعه للحتميات المختلفة، وتحوُّل اللغة الإنسانية إلى مجرد أصوات لا مرجعية لها ـ هي عملية تفكيك لهذا الإنسان وإزاحته من المركز ونزع القداسة عنه؟ وإلا . . فما اسم هذا النمط العام؟! وما تعريفه؟!

وهل يختلف هذا كثيراً عما يحدث في إحدى قصائد الشاعر المصري أمل دنقل «يوميات كهل صغير السن» التي يقول فيها:

وعندما لمستها: تثلجت أطرافُها الوجلَى

وانفلتت عجلى . .

كأنها لم تذق الحب . . ولم يثر بصدرها التنهدات .

انظر كيف يتسرب العدم والحياد إلى علاقات البشر! انظر كيف ينفرط العقد وتتناثر الذرات في عالم لا تواصل فيه ولا حب، فتكتسب التفاصيل الجسدية المادية مركزية مرعبة:

قالت إن حبالي الصوتية تقلقها عند النوم

وانفردت بالغرفة .

في الماضي، كنا نسمع صوت المحبين يشدون بالغناء، أما الآن «فالحبيبة» لا تسمع سوى «شخير» حبيبها، وهو بدوره لا يسمع إلا ثرثرتها اليومية المثابرة بينما تصب شايًا فاتراً في الأكواب، شايًا مثل العالم المحايد الذي يعيش فيه (لا هو حار ولا هو بارد)، ثم يموت كل شيء!

العالم في قلبي مات

لكني حين يكف المذياع، وتغلق الحجرات

أخرجه من قلبي، وأسجيه فوق سريري

أسقيه نبيذ الرغبة
فلعل الدفء يعود إلى الأطراف الباردة الصُّلبة
لكن تتفتت بشرته في كفي
لا يتبقى منه سوى. . جمجمة. . وعظام!
. . . وأنام!

وهو نوم أقرب إلى الموت، نوم كئيب مثل العالم الذي يعيش فيه الشاعر. لماذا تموت الأشياء الجميلة في الشعر الحداثي؟ لماذا يصاب كل شيء بالحياد؟ لماذا يتحول العالم إلى ذرات مبعثرة متناثرة؟ إن عالم الشعر الحديث في جوهره عالم انسحب منه الإله ونزعت منه القداسة، وتفكك فيه الإنسان، فأصبح خاليًا من المركز والمرجعية الإنسانية، ومن القيمة الأخلاقية والإنسانية.

(من الطريف أن كثيراً من دعاة التحديث في العالم العربي يتحدثون بحماس شديد عن الاستنارة والعلمانية، وكيف أنهما يؤديان إلى تحرير الإنسان وسعادته في العصر الحديث. وفي الوقت نفسه يتحدثون بإعجاب شديد عن الأدب الحداثي الذي يعبِّر عن رؤية الإنسان الحديث لمجتمعه [نتاج فكر الاستنارة]، والذي يتحدث عن الضياع والخراب والاغتراب. . . إلخ الذي يعاني منه الإنسان في العصر الحديث، ولا يربطون بين الواحد والآخر!).

وسنلاحظ نمطًا مماثلاً في عالم الفنون التشكيلية. فبعد لوحات وأيقونات العصور الوسطى المسيحية في الغرب، المليئة بالتقوى والورع، تظهر رسوم عصر النهضة الدينية والعلمانية ذات الأبعاد الثلاثة والتي ينبع منها الفن الرومانسي والفن الواقعي، ثم يظهر الفن الانطباعي وما بعد الانطباعي. ورغم كل التطورات والتحولات الجوهرية، يمكن القول بأن الفن الغربي منذ عصر النهضة ظل الشكل فيه متماسكًا يحاكي شيئًا ما، سواء في الطبيعة المادية أم الإنسانية، ويضع الإنسان في مركز الكون. ولكن مع بداية القرن العشرين، يحدث شيء ما، فيتفكَّك الشكل ويظهر الواقع الإنساني والطبيعي في لوحات الفنانين على هيئة مكعبات ومربعات ودوائر وألوان متداخلة (في آخر عرض للوحات موندريان في التيت جاليري في

لندن [١٩٩٦] والذي كان يهدف إلى توضيح تطوُّره، تتضح هذه النقطة بشكل جلي. يبدأ المعرض بمنظر طبيعي فيه أشجار ومنازل وينتهي بلوحة مكونة من أربعة مربعات وخطين واحد أحمر والآخر أزرق، وهي لوحة شديدة الجمال، ولكننا هنا لا نتناولها من المنظور الجمالي، وإنما من منظور التطور العام للحضارة الغربية الحديثة، تمامًا كما فعلنا مع الأعمال الأدبية الأخرى التي أشرنا إليها).

وتزداد الأمور تفكُّكًا إلى أن نصل إلى فنان مثل آندي وورهول الذي يضرب بفكرة الفن نفسها عرض الحائط، ويسقط فكرة الحكم والمرجعية والمعيارية، ويقوم بتوقيع علب شوربة كامبل (ويلوِّن صناديق القمامة) فتتحول بقدرة قادر إلى أعمال «فنية» تباع بآلاف الدولارات!

ولكن التفكيك الحقيقي نجده في أعمال جو واتكين، هذا «الفنان» الذي يستخدم جثثًا حقيقية في صوره الفوتوغرافية، وموضوعه المفضل دائمًا هو قضيب دُق فيه مسمار. وقد اعترف هذا الفنان أنه يحب أن يعاشر موضوعاته (أي الجثث التي يصورها) جنسيًا. وحياته لا تقل «إبداعًا تفكيكيًا»، فهو يعيش مع زوجته ومع ابنها (من زواج سابق) ومع صديقتها أو عشيقتها (ومن الطريف أن الأمور ازدادت تفكيكًا وإبداعًا، إذ غادرت زوجته البيت وتركت له عشيقتها وابنها!).

وقد لحقنا بركب التقدُّم (أو لحق بنا، والله أعلم) إذ وصلنا هذا النوع من الإبداع. ففي رواية الخبز الحافي للكاتب المغربي محمد شكري ثمة نزع شرس للقداسة عن الإنسان والكون، وثمة إنكار أكثر شراسة للقيم والمرجعية، يعبِّران عن نفسيهما من خلال انشغال مرضيٍّ بالأعضاء التناسلية والبول. ويتحوَّل الإنسان إلى نشاط جنسي بالدرجة الأولى، ويتحوَّل بطل الرواية في نهاية الأمر إلى بغيٍّ ذكر يرتزق من بيع جسده للذكور الآخرين. وكي أضرب مثلاً للقارئ على «تفكيكية» هذه الرواية «الإبداعية»، أخذت أبحث فيها عن مقطوعة ممثِّلة، فوجدت العشرات، ولكنني وجدت أن من المستحيل أن أوردها في مثل هذه الدراسة من فرط بذاءتها، ولذا، سأكتفي بهذه المقطوعة «المهذبة» نسبيًا: «منذ أن غادرت الكوخ وأنا أسكر. الفتيات لا يكففن عن الثرثرة. ضاجعت خلال ليلتين ثلاثًا منهن. رشيدة أفضلهن، تتلوى مثل حية [انظر كيف تتحول لحظة اللقاء بين المحبين إلى

لحظة صراع وتفكيك فتصبح الحبيبة مثل الأفعى، وتصبح لحظة الحب لحظة صراع وإغواء. ولكن هذا ليس نهاية المطاف.. فهناك المزيد من التفكيك!]. ليلى البوالة تبول في الفراش أثناء النوم. سأنام معها الليلة لأرى إن كانت حقًا تبول في الفراش» (نقابل في هذا العالم الإنسان الذئب، والإنسان الكركي، والإنسان الثعلب، والإنسان الثعبان، وهو ما يجعلنا نتساءل مع صلاح عبد الصبور، في قصيدة بِشْر الدين الحافي «أين الإنسان الإنسان؟!»).

هل ثمة علاقة بين كل هذا وبين قصيدة إليوت الأرض الخراب وتحوُّل الإنسان في روايات كافكا إلى حشرة؟

ويمكن أن نطرح السؤال التالي: هل لهذا كله علاقة بتطوُّر الفلسفة الغربية؟

لقد بدأت هذه الفلسفة في عصر النهضة الغربي بظهور الفلسفة الإنسانية الهيومانية humanism التي همشت الإله ووضعت الإنسان في مركز الكون، وجعلته المعيار الأوحد، مقياس كل شيء، مرجعية ذاته. ولكن في المرحلة نفسها ظهر إسبينوزا الذي حوَّل العالم إلى منظومة واحدية رياضية مصمَتة، الإله فيها هو الطبيعة (باللاتينية: ديوس سيڤي ناتورا deus sive natura والتي تعني حرفيًا «الإله وبالأحرى الطبيعة»). والإنسان في إطار هذه المنظومة لا يختلف في أساسياته عن أي شيء آخر في الكون، فمرجعيته النهائية هي الطبيعة/ المادة، وقوانينه هي قوانين الطبيعة والمادة. وقد كانت منظومة متفائلة جداً، إذ يبدو أن إسبينوزا وجد أن هذه الحركة الرتيبة الآلية ذات المرجعية المادية التي تسم عالمه، ستحقق السعادة للبشر بشكل ضمني عن طريق امتزاج الجزء الإنسانيَ بالكل الآلي المادي، وعن طريق ذوبانه فيه. ولكن.. ألا يشكل ذوبان الجزء الإنساني، في الكل المادي تفكيكًا للإنسان لأن الإنسان بهذه الطريقة يُرد إلى ما هو دونه؟!

ثم جاء نيتشه واكتشف أن العالم الذي يصبح الإله فيه قانونًا طبيعيًا وتتحكَّم فيه حركة المادة هو عالم موت الإله، أي أنه عالم مادي تمامًا لا قداسة ولا ضمان فيه لأي شيء، عالم خال من المعنى، محايد، لا قيمة فيه ولا غاية ولا سبب ولا نتيجة، لا كليات فيهُ ولا مطلقات، ومن ثَمَّ، لا يبقى سوى إرادة القوة وعالم داروين الذي يتجاوز الخير والشر، وفيه تحسم الأمور ببساطة البارود وسذاجته.

ولكن رغم كل هذا يظل عالم نيتشه عالمًا مأساويًا متشائمًا، يشعر الإنسان فيه بالضياع وغياب الأمن، ولذا، ترد عبارة «لقد مات الإله» على لسان المجنون الذي يجري في السوق محتجًا صارخًا متسائلاً: كيف تأتّى للإنسان أن يمحو الأفق، ويجفف البحار، بحيث أصبح العالم من حولنا مادةً محضًا لا أسرار فيها ولا قداسة؟!

ثم ظهر جاك دريدا ـ زعيم التفكيكيين ـ بوجهه الكئيب، وأعلن عالم ما بعد الحداثة، حيث لا يوجد هدف ولا مركز ولا غاية ولا فرح ولا ندم، ولا تفاؤل ولا تشاؤم، فكل شيء قابع داخل قصته الصغرى دون مرجعية نهائية (قصة كبرى)، وحيث تخفق اللغة الإنسانية نفسها في تحقيق التواصل بين الإنسان وأخيه الإنسان، وبإخفاق اللغة تختفي القيم والمعايير تمامًا، ويتفكك الإنسان.

ثمة حاجة إلى مصطلح شامل يفسِّر هذه الأنماط المتكررة والظواهر المترابطة المتشابكة، ويبيِّن علاقة جوانبها السلبية بجوانبها الإيجابية، ويبيِّن الوَحْدة الكامنة خلف التنوُّع. ونحن نذهب إلى أن تعريف العلمانية بطريقة مركبة شاملة قد يفي بهذا الغرض. ولكن العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية قد أخفقت في التوصُّل إلى مثل هذا التعريف. وإذا كان من الممكن تفسير هذا الإخفاق، فمن الصعب تمامًا تفسير إخفاقنا نحن، فنحن نرى ظاهرة العلمانية، كما نرى الإنسان الذي يتفاعل معها من الخارج (حتى الآن على الأقل!). ولهذا، فلابد أن نرى الأمور بشكل أكثر تركيبًا وشمولاً وكلية، ولابد أن يكون بوسعنا رؤية علاقة كامنة شاملة بين العناصر والجوانب المختلفة التي قد تبدو كما لو كانت مستقلة. وليس هناك ما يدعو لأن نقبل تصنيفات الإنسان الغربي ومصطلحاته لوصف واقعه وواقع العالم الحديث. فالواجب العلمي يفرض علينا أن نبحث عن مثل هذه العلاقة الشاملة الكامنة. ولعل الوقت قد حان الآن لإعادة النظر في كل مصطلحات العلوم الاجتماعية (ذات الأصل الغربي) لصياغة نماذج ومصطلحات جديدة، تتفق وتجربتَنا الوجوديةَ المتعينةَ بعد سقوط المنظومة الاشتراكية، وبعد علمنة السلوك في العالم الغربي وضمور رقعة الحياة الخاصة، وتهميش المسيحية تمامًا، وظهور أدبيات غربية مراجعة تساعدنا في عملية التعريف وإعادة التعريف.

إن مصطلح «علمانية»، شأنه شأن مفهوم «علمانية»، مُبهَم ومُختلَط وخلافي لأقصى درجة، ولو كان الأمر بيدنا لاستغنينا تمامًا عنه واستخدمنا بعض المصطلحات الأخرى (وخصوصًا مصطلح «نزع القداسة» أو «الواحدية المادية»)، نظرًا لأنها مصطلحات أكثر شمولاً وأكثر عمقًا ودقة من لفظ «العلمانية»، كما أنها مصطلحات جديدة غير محملة بأعباء أو خلافات أيديولوجية وعقائدية حادة كما هو الحال مع لفظ «علمانية».

ولكن هناك إشكالية تواجهنا جميعًا، وهي أن هذا المصطلح قد أحرز شيوعًا غير عادي بين دعاة العلمانية وأعدائها، وبين أعضاء النخبة والجماهير على حدٍّ سواء. ولذا، فلا مناص من استخدامه، فالبدء من نقطة الصفر مسألة مستحيلة في مثل هذه الأمور. ولكننا لن ننظر للقضية من منظور تطبيق الشريعة، أو الحلال والحرام، أو الأخلاقي واللا أخلاقي، أو فصل الدين عن الدولة، أو أثر العلمانية في المؤسسات الدينية. . فهذا المدخل لدراسة القضية أضر ضررًا بالغًا بمحاولة التعريف الشامل المركب. ما سنلجأ إليه هو إعادة تعريف مصطلح «علمانية»، بحيث يصبح مجاله الدلالي أكثر اتساعًا وشمولاً وعمقًا. وما سنحاوله هو أن نقدِّم نموذجًا مركبًا للعلمنة والعلمانية، وذلك لا باعتبار العلمنة مجموعةً من الأفكار والممارسات الواضحة، ولا باعتبارها رؤيةً تغطي بعض مجالات الحياة دون الأخرى وحسب، ولا باعتبارها فكرةً ثابتة أو مجموعةً من الممارسات الواضحة. . وإنما باعتبارها رؤيةً معرفيةً شاملةً لله والإنسان والطبيعة، تشكل متتالية تتبدَّى في الزمان والمكان بدرجات وأشكال مختلفة.

لكل ما تقدَّم سنحاول أن نقوم بتطوير النموذج التحليلي من خلال استراتيجيات تحليلية مختلفة، من بينها ما يلي:

١ ـ حصر وتحليل بعض تعريفات العلمانية في المعجم اللغوي والحضاري الغربي والعربي.

٢ ـ حصر وتحليل بعض المراجعات الغربية والعربية لمفهوم العلمانية.

٣ ـ حصر وتحليل بعض المصطلحات المتداخلة مع مصطلح «العلمانية» أو التي استُخدمت في وصف بعض جوانب المجتمع الغربي الحديث.

٤ ـ ملاحظتنا لمتتالية العلمانية لا كما يبشر بها أصحابها ، وإنما كما تتحقق بالفعل .

٥ ـ علاقة ظاهرة العلمانية بظواهر أخرى معاصرة مثل الإمبريالية أو الإبادة النازية ليهود أوربا وغيرهم من الأقليات .

وسنقوم بتجريد ما نتصوَّر أنه النموذج الكامن وراء هذه المصطلحات والظواهر ، وذلك من خلال تفكيكها وإعادة تركيبها لنصل إلى بعض الأنماط المتكررة .

ونحن نعتقد أن النموذج الذي نحاول التوصل له ، ذو قيمة تفسيرية وتصنيفية عالية ، وأنه سيكون بمنزلة النظرية التفسيرية والتصنيفية العامة التي تحاول أن تكتشف قدراً معقولاً من الوَحْدة بين الظواهر التي صُنِّفت باعتبارها ظواهرَ مستقلة . وهو نموذج تنضوي تحته كلٌّ من الرأسمالية والاشتراكية باعتبارهما نموذجين ماديين في تنظيم المجتمعات البشرية ، ومن ثَمَّ فهما مجرد تنويعين على نموذج أعمق وأشمل ، أي العلمانية الشاملة (والعقلانية المادية والواحدية المادية) . بل إننا نستخدم نموذج العلمنة لنفسر العديد من الظواهر في العصر الحديث ، لا في الغرب وحسب ، وإنما على مستوى العالم بأسره ، فظواهر مثل الديمقراطية والفلسفة الغربية الحديثة والتحديث والحداثة وما بعد الحداثة هي في أساسها تجليات لنموذج العلمانية الشاملة ، كما نُعرِّفه في هذه الدراسة .

الفصل الثاني
إشكالية اختلاط الحقل الدلالي لمصطلح ومفهوم العلمانية

من أهم الإشكاليات التي تواجه دارسي الظواهر العلمانية أن مصطلح «علمانية» (سواء في المعجم الغربي أو العربي) مختلط الدلالة، فكل معجم يأتي بعدة تعريفات متضاربة. فإذا انتقلنا إلى تعريف المفهوم الكامن، فإن الأمر يزداد اختلاطًا. وسنتناول في هذا الفصل التعريف المعجمي لكلمة «علمانية» في العالمين الغربي والعربي، ثم نتناول بعد ذلك تعريف المفهوم في كلا المعجمين، وبعض المراجعات التي تمت في العالمين الغربي والعربي بخصوص المصطلح والمفهوم.

التعريف المعجمي لمصطلح «علمانية» في العالم الغربي

كلمة «علمانية» ترجمة لكلمة «سكيولاريزم secularism» الإنجليزية التي لها نظائرها في اللغات الأوربية. والكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية «سَيكولوم saeculum» وتعني «العصر» أو «الجيل» أو «القرن». أما في لاتينية العصور الوسطى (التي تهمنا في سياق هذا الفصل)، فإن الكلمة تعني «العالم» أو «الدنيا» (مقابل الكنيسة). ويوجد لفظ لاتيني آخر للإشارة إلى العالم، وهو «موندوس mundus». ولفظة «سيكولوم» مرادفة للكلمة اليونانية «آيون aeon التي تعني «العصر»، أما «موندوس» فهي مرادفة للكلمة اليونانية «كوزموس comos» التي تعني «الكون» (مقابل «كيوس chaos بمعنى «فوضى»). ومن هنا، فإن كلمة «سَيكولوم» تؤكد البُعد الزماني، أما «موندوس» فتؤكد البُعد المكاني.

وقد استُخدم المصطلح «سكيولار secular»، لأول مرة، مع نهاية حرب الثلاثين عامًا (عام ١٦٤٨) عند توقيع صلح وستفاليا وبداية ظهور الدولة القومية (أي الدولة العلمانية) الحديثة، وهو التاريخ الذي يعتمده كثير من المؤرخين بدايةً لمولد الظاهرة

العلمانية في الغرب. وكان معنى المصطلح في البداية محدود الدلالة، ولا يتسم بأي نوع من أنواع الشمول، إذ تمت الإشارة إلى «علمنة» ممتلكات الكنيسة وحسب، بمعنى «نقلها إلى سلطات سياسية غير دينية»، أي إلى سلطة الدولة أو الدول التي لا تخضع لسلطة الكنيسة. وفي فرنسا، في القرن الثامن عشر، أصبحت الكلمة تعني (من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية) «المصادرة غير الشرعية لممتلكات الكنيسة». أما من وجهة نظر مجموعة المفكرين الفرنسيين المدافعين عن مُثُل الاستنارة والعقلانية المادية والمعروفين باسم «الفلاسفة» (فيلوسوف Philosophes) (ويشار إليهم أيضًا باسم «الموسوعيين»)، فإن الكلمة كانت تعني «المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة».

ولكن المجال الدلالي للكلمة اتسع، وبدأت تتجه الكلمة نحو مزيد من التركيب دون أن تصل إلى الشمول الكامل على يد جون هوليوك John Holyooke (١٨١٧ ـ ١٩٠٦)، أول من سك المصطلح بمعناه الحديث، وحوَّله إلى أحد أهم المصطلحات في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي. ولم يكن جون هوليوك، لسوء الحظ، يتمتع بكثير من العمق الفلسفي أو التحليلي، ولذا، ساهم تعريفه في تعميق مشكلة العلمانيتين (التي أسلفنا الإشارة إليها) واختلاط الحقل الدلالي. وقد حاول أن يأتي بتعريف تَصوَّر أنه محايد تمامًا (لا علاقة له بمصطلحات مثل «ملحد» أو «لا أدري»). فعرَّف العلمانية بأنها «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض».

والحديث عن «إصلاح حال الإنسان» ليس حديثًا بريئًا، كما قد يبدو لأول وهلة، فهو يفترض وجود نموذج متكامل ورؤية شاملة ومنظومة معرفية قيمية يمكن «إصلاح حال الإنسان» وَفْقَها. وهنا يحق لنا أن نتساءل: أتُضاف مثل هذه المنظومة إلى العلمانية، أم أنها جزء لا يتجزأ منها؟ فإن كانت «تضاف» إليها، فمن أي مصدر إذن نستقيها؟ وهل الأمر متروك لكل إنسان أو مجتمع ليختار مثل هذه المنظومة؟ وإن كانت جزءًا عضويًا من العلمانية، أي النموذج الكامن وراء المصطلح، فهل حدد هوليوك السمات والملامح الأساسية لهذا النموذج؟ أعتقد أن الإجابة على هذا السؤال الأخير بالنفي أو الإيجاب سيكون أمرًا صعبًا. فهوليوك لا يتصدى بشكل

واضح لقضية القيمة (هل هي قيم مادية؟) أو قضية المعرفة (هل مصدرها الحواس وحسب؟). وهو يتحدث عن الإنسان دون تعريف للسمات الأساسية لما يشكل جوهر الإنسان الذي ستتم العملية الإصلاحية عليه وباسمه (هل هو إنسان طبيعي/ مادي؟). ولكن على الرغم من هذا نجده يتحدث عن «الإصلاح من خلال الطرق المادية»، فهل يعطينا هذا مفتاحًا لطبيعة النموذج الذي سيتم الإصلاح وَفْقَه؟ أليست هذه هي العلمانية الشاملة؟ وهذا الموقف، ألا يعني الرفض الكامل للإيمان، وليس فقط عدم التصدي له، كما يدَّعي هوليوك؟ فالمصطلح ـ حتى حسب تعريف هوليوك «المحايد» ـ يحتوي على قضايا خلافية كثيرة وميتافيزيقا خفية ومنظومة قيمية انسلخت عن الإيمان الديني وتبنت الطرق المادية، فكأن هوليوك تبنى النموذج الشامل للعلمانية دون أن يدرك هو نفسُه ذلك، وتصوَّر أنه سيترك الإيمان الديني وشأنَه، وهو أمر مستحيل في هذا الإطار الشامل.

وقد تم تقليص نطاق مصطلح هوليوك، فأصبح يعني «فصل الدين عن الدولة»، أي فصل العقائد الدينية عن رقعة الحياة العامة، وهو تعريف أكثر جزئية من تعريف هوليوك، ولكنه أكثر شمولاً من تعريف الكلمة عند توقيع صلح وستفاليا. ومرجعية هوليوك التاريخية هي أوربا في القرن التاسع عشر، وتعريفه للعلمانية ينبع من هذه المرجعية. ومن المعروف أن التاريخ لم يتوقف قط في العالم الغربي (ولا في غيره من الأماكن)، فقد حدثت تطورات اقتصادية وسياسية واجتماعية أدت إلى تحولات هائلة في رقعة الحياة العامة والخاصة والعلاقات الإنسانية كافة. وأخذت هذه التحولات في التصاعد في بداية القرن العشرين وتصاعدت حدتها في منتصف هذا القرن. فالمؤسسة الحاكمة في الغرب لم تعد الدولة الصغيرة الضعيفة التي تنافسها العديد من المؤسسات الأهلية الأخرى، بل أصبحت دولة ذات أذرع طويلة تتبعها مؤسسات أمنية عديدة. وظهر قطاعا الإعلام واللذة في المجتمع، وهما قطاعان ضخمان رهيبان يصلان إلى الرجال والنساء والأطفال في كل مكان وزمان. وكل هذه المؤسسات الحكومية وغير الحكومية تتدخل في أخص خصوصيات حياة الإنسان، وضمن ذلك حياته الجنسية وعلاقة الآباء بأطفالهم وتصوغ صورة الإنسان لنفسه. في هذا الإطار الجديد.. بأي معنى من المعاني يمكن الحديث عن العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة؟ أية دولة نتحدث عنها؟ وما

دور قطاع اللذة؟ أيبقى الحديث عن علمانية جزئية، أم أنه صادر عن شيء مغاير تمامًا أكثر جذْريةً وشمولاً يمكن أن نطلق عليه «العلمانية الشاملة»؟

ويتضح الاختلاط بين العلمانيتين في التعريفات التي ترد في المعاجم اللغوية الغربية الحديثة. وقد حاول قاموس أكسفورد أن يحصر الحقل الدلالي المتسع لكلمة «علمانية»، فأورد استخدامات عديدة للكلمة لا تعنينا كثيراً، مثل «ينتمي إلى عصر أو مدة زمنية طويلة» أو «يُحتفَل به مرة كل عصر أو قرن، وفي كل فترة طويلة»، فيُقال: «الألعاب والمسرحيات والعروض العلمانية» بمعنى «الألعاب والعروض التي كانت تُقام في روما القديمة مرة كل عصر (أو كل مائة وعشرين عامًا) وتستمر لمدة ثلاثة أيام وليال»، ويُقال «قصيدة علمانية» بمعنى «قصيدة تُتلى في هذه الأعياد». وفي اللغة العلمية يُشار إلى «التغيرات العلمانية» باعتبارها التغيرات التي تحدث على فترة زمنية خلال عصور طويلة.

كما تُستخدَم كلمة «علماني»، حسبما جاء في القاموس، للإشارة إلى «أعضاء الكهنوت الذين يعيشون في الدنيا لا في عزلة الأديرة». أو للإشارة إلى «العوام» (وهو استخدام نادر). وهذه الاستخدامات كلها ـ كما أسلفنا ـ لا علاقة لها بكلمة «علمانية» بالمعنى الاصطلاحي الحديث للكلمة، وإن كانت كلها تتضمن فكرة الزمن والدنيا. أما بقية الاستخدامات، فتشير إلى عملية التأرجح بين الجزئية والشمولية، دون أن يُسمِّيها المعجم كذلك.

ويورد قاموس أكسفورد التعريفات التالية لمصطلح «علماني secular»:

١ ـ ينتمي للحياة الدنيا وأمورها (ويتميَّز في ذلك عن حياة الكنيسة والدين). مدني وعادي وزمني [ويُلاحَظ ترادف كلمات مثل «مدني» و «زمني» و«علماني»]. والواضح أن الكلمة تحمل هنا مدلولاً سلبيًا وحسب، فهي تعني «غير كهنوتي» و«غير ديني» و«غير مقدَّس».

٢ ـ وكانت الكلمة تُطبَّق على الأدب والتاريخ والفن، خصوصًا الموسيقى، ومن ثَمَّ على الكُتَّاب والفنانين. وكانت تعني أيضًا «غير معنيٍّ بخدمة الدين» و«غير مُكرَّس له» و«غير مقدَّس» و«مدنَّس» [مباح]. وتُستخدَم الكلمة أيضًا للإشارة إلى المباني، و«المباني العلمانية» هي «المباني غير المكرَّسة للأغراض الدينية».

٣ ـ أما في مجال التعليم، فإن الكلمة تشير إلى الموضوعات غير الدينية (وأصبحت الكلمة مؤخرًا تعني استبعاد تدريس المواد الدينية في المعاهد التي يُنفَق عليها من المال العام). ومن هنا، فإن تعبير «مدرسة علمانية» يكون بمعنى «مدرسة تعطي تعليمًا غير ديني».

ولكن المعجم يورد بعد ذلك تعريفات أكثر اتساعًا في نطاقها بشكل يجعلها تقترب إلى حدٍّ كبير من الرؤية الشاملة.

٤ ـ العلماني هو ما ينتمي إلى هذا العالم، الآنيِّ المرئيِّ، تمييزًا له عن العالم الأزلي والروحي، الآتي غير المرئي [أي عالم الحواس الخمس].

٥ ـ يهتم بهذا العالم وحسب «غير روحي» (استخدام نادر).

٦ ـ ينتمي للحياة الدنيا وأمورها.

ويُلاحَظ أن التعريفات الثلاثة الأولى تعريفات جزئية للعلمانية، أما التعريفات الثلاثة التالية فهي تعريفات تميل نحو الشمول. فالعلمانية ليست غير دينية وحسب، وإنما تنتمي للآن وهنا، ولهذا الزمان والمكان (وعلى أية حال.. زمنية العلمانية صفة لصيقة بها منذ البداية).

وحين انتقل قاموس أكسفورد نفسه من كلمة «سكيولار» إلى كلمة «سكيولاريزم secularism»، أي «العلمانية»، عرَّفها تعريفًا شاملاً، وانتقل من الدائرة الجزئية الصغيرة إلى الدائرة الشاملة الأوسع، التي تنطوي على رؤية شاملة للكون تتفرع منها منظومات قيمية ومعرفية. فالعلمانية، حسبما جاء في القاموس، هي «العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لابد أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة [الدنيا]، واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى [الآخرة]». (ولكن من الذي سيحدد ما هو «صالح البشر»، أي من سيحدد الخير والشر؟). والعلماني (بالإنجليزية: سكيولاريست secularist) هو المؤمن بذلك. والعلمنة (بالإنجليزية: سكيولارايزيشن secularization) هي تحويل المؤسسات الكنسية والدينية وممتلكات الكنيسة إلى ملكية علمانية وإلى خدمة الأمور الزمنية، وتعني كذلك صبغ الفنون والدراسات بصبغة علمانية غير مقدَّسة، ووضع

الأخلاق على أسس نفعية متجاوزة للأخلاق (أي على أسس مادية علمية). ورغم غموض هذه التعريفات إلا أنه يمكن القول بأن العلمانية هنا تعني المادية (بالمعنى الفلسفي)، فمع استبعاد كل الاعتبارات الدينية لا يبقى أمامنا سوى الحياة الدنيا.

أما في اللغة الفرنسية، فهناك كلمة «لاييك laique». وقد انتقلت الكلمة إلى الإنجليزية في كلمة «ليك laic» بمعنى «خاصة بجمهور المؤمنين» (تمييزاً لهم عن الكهنوت)، ومنها كلمة «لييتي laity وهم الكافة (باستثناء رجال الدين)، وكلمة «لييسيزم laicism» بمعنى «النظام العلماني»، أي «النظام السياسي المتميِّز بإقصاء النفوذ الكهنوتي عن الدولة» (التعريف الجزئي). واشتق كذلك فعل «لييسايز laicize» بمعنى «أن ينزع الصبغة الكهنوتية» أو «يُعلمن (وخصوصًا المدارس)». و«لييسايزيشن laicization» معناها «نَقْل كثير من وظائف رجال الدين والكهنوت، كالتعليم والقضاء والخدمات الاجتماعية، إلى خبراء يتم تدريبهم تدريبًا زمنيًا لا علاقة له بالعقائد الدينية التي تستند إلى الإيمان بما وراء الطبيعة، بحيث تصبح مهمة رجال الدين مقصورة على الأعمال الدينية» (تعريف شامل).

والفعل الإنجليزي المشتق عن الفرنسية يحمل بصمات أصوله الفرنسية والتجربة الفرنسية في العلمنة (المرتبطة بالثورة الفرنسية) التي أخذت شكلاً حاداً وقاطعاً. فمؤسسة الكنيسة كانت قوية في المجتمع الفرنسي الإقطاعي القديم، وكانت امتيازات النبلاء واضحة محدَّدة، كما كان هناك تداخل شبه كامل بين طبقة النبلاء ورجال الدين (وخصوصًا ذوي المراتب الرفيعة)، ولذا، كان رد فعل الثوار عنيفًا ومنهجيًا، يأخذ شكل رفض النظام القديم (متمثلاً في الحكومة الملكية المطلقة)، ونظام الطبقات السائد، ومؤسسة الكنيسة، وكل الرموز السياسية والدينية القائمة. ووصل الرفض إلى حد ذبح النبلاء وكثير من أعضاء طبقة الكهنوت، وإلى حد تحويل بعض الكنائس إلى معابد تُعبَد فيها ربة العقل. كما أنهم وضعوا سياسة منهجية صريحة تهدف إلى تصفية أي مضمون ديني في التعليم أو القانون (على عكس كلمة «سكيولار» الإنجليزية؛ فهي ليست قاطعة ولا حادة في دلالتها بهذا الشكل).

وهناك كلمة أخرى وردت في معاجم اللغة الإنجليزية وهي «دي كريستيانايز

«dechristianize» أي «ينزع الصبغة المسيحية عن المجتمع»، وهو مصطلح محدَّد الدلالة لا يصلح إلا للمجتمعات التي تسود فيها المسيحية.

ويُستخدَم مصطلح «علماني» أحيانًا بمعنى «ملحد» في كتابات بعض الكُتَّاب مثل بيتر جاي Peter Gay مؤرخ حركة الاستنارة (التي يسميها هو نفسه «الوثنية الحديثة»). إذ يصف التحليل النفسي في كتابه المعنون **يهودي بلا إله: فرويد والإلحاد وتأسيس التحليل النفسي A Godless Jew : Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis** بأنه «علم علماني، لا علاقة له بالدين، بل هو معاد له يهدف إلى تحطيمه»، وبالتالي يظهر البُعد المادي للعلمانية في شكل لا إبهام فيه ولا غموض.

التعريف المعجمي لمصطلح «علمانية» في العالم العربي والعالم الثالث

منذ ما يُسمَّى «عصر النهضة» في تاريخ الفكر الغربي ومعظم تعريفاتنا للظواهر الإنسانية تستند إلى تعريفات الغرب وتجاربه. فنحن نستورد كثيراً من مصطلحاتنا من الغرب، وهو ما يُبيِّن إيماننا بمركزية الغرب وعالميته. وقد استوردنا مصطلح «علمانية» فيما استوردنا، فكان من أكثر المصطلحات غموضًا وإبهامًا، رغم شيوعه في الآونة الأخيرة. ويعود إبهامه للأسباب التالية:

١ ـ مصطلح «علمانية» كما تحدَّد في المعجم الغربي مختلط الدلالة يتأرجح بين العلمانيتين الشاملة والجزئية ـ كما بيّنا آنفًا ـ.

٢ ـ وهو مصطلح منقول من المعجم الأجنبي، ومن التشكيل الحضاري الغربي، تتحدَّد دلالته الحقيقية بالإشارة إلى هذا المعجم وهذا التشكيل الحضاري ويكتسب مضمونه الحقيقي منهما.

٣ ـ تُوجد داخل هذا التشكيل الحضاري عدة تشكيلات فرعية: فهناك التشكيل الفرنسي (الكاثوليكي)، والتشكيل الحضاري الإنجليزي والألماني (البروتستانتي)، والتشكيل الروسي (الأرثوذكسي)، وقد عرَّف كل تشكيل هذا المصطلح بطريقة مختلفة إلى حدٍّ ما انطلاقًا من تجربته الخاصة.

٤ ـ خاضت هذه التشكيلات الحضارية تحولات مختلفة، وتزايدت فيها معدلات العلمنة واختلفت المواقف من العلمانية باختلاف المرحلة التاريخية وباختلاف الجماعة التي تقوم بعملية التعريف.

٥ ـ رغم محاولتنا الجاهدة الدائبة اللحاق بركب الغرب ومواكبته، فإن المصطلحات التي نستوردها (مثل: الاستنارة ـ التقدم ـ التحديث ـ العقل) تشير إلى معنى الكلمات كما وردت في المعجم الغربي (اللغوي والحضاري) حتى منتصف أو أواخر القرن التاسع عشر، ولم يتسع مجالها الدلالي كما حدث في الغرب. ولذا، فإن مصطلحاتنا بريئة تمامًا من كل المشاكل التي ظهرت بعد تحقُّق المتتالية الترشيدية التحديثية المادية العلمانية الشاملة الغربية، فهي ـ كما نستخدمها ـ بسيطة أحادية البُعد تشع تفاؤلاً لا أساس له في الواقع. واصطلاح «علمانية» لا يشكل أي استثناء من هذه القاعدة، فنحن نتحدث عنها على طريقة فولتير ولوك وكوندورسيه وغيرهم من الفلاسفة التبسيطيين الاختزاليين، وكأننا لا نزال في بداية المتتالية لم نشاهد بعد كل حلقاتها المركبة المتداخلة التي فاجأت الجميع (دعاتها ورافضيها معًا). (يرى البعض ـ ببلاهة غير عادية ـ أنه لا يحق لنا أن نحكمَ على شيء إلا بعد الخوض فيه!).

٦ ـ ومع انتقال المصطلح إلى العالم العربي الإسلامي، فإن المجال الدلالي المضطرب للكلمة ازداد اضطرابًا واختلالاً للأسباب التالية:

(أ) حينما ينتقل مصطلح مثل «علمانية» من معجم حضاري إلى معجم حضاري آخر وتتم «ترجمة» المصطلح، فإنه يظل يحمل آثارًا قوية من سياقه الحضاري السابق الذي يظل مرجعية صامتة له.

(ب) تجربة العرب والمسلمين مع متتالية العلمنة مختلفة، فعمليات العلمنة لم تنبع من واقعهم التاريخي والاجتماعي (رغم وجود عناصر علمنة مختلفة فيه) وإنما أتى بها الاستعمار الغربي.

وقد اختُزلت مناقشة المصطلح إلى طريقة ترجمته، ولم تَعُد القضية وصف الظاهرة العلمانية وتحليلها وتسميتها حسبما نراها نحن (من خلال تجربتنا وسعادتنا أو شقائنا بها) بل انصب الجهد الفكري والبحثي على مناقشة أحسن الترجمات

لكلمة «علمانية» وأقربها إلى المعجم الغربي وأكثرها دقة. وهكذا سقطنا في شَرَك الموضوعية المتلقية.

وتُوجد في المعجم العربي ترجمات مختلفة لكلمة «سكيولار» و«لائيك»:

١ ـ «العِلْمانية» (بكسر العين) نسبة إلى «العِلْم».

٢ ـ «العَلْمانية» (بفتح العين) نسبة إلى «العَلْم» بمعنى «العالم».

٣ ـ «الدنيوية» أي الإيمان بأنها هي الحياة الدنيا ولا يوجد سواها.

٤ ـ «الزمنية» بمعنى أن كل الظواهر مرتبطة بالزمان وبالدنيا ولا علاقة لها بأية ماورائيات.

٥ ـ وتُستخدَم أحيانًا كلمة «لائيك» («لائيكي» و«لائيكية»)، خصوصًا في المغرب ولبنان، دون تغيير.

وقد ناقش الدكتور فؤاد زكريا موضوع المصطلح العربي نقاشًا أتصور أنه كامل، ولذا، سأقتبس ما قاله بالتفصيل:

«لا شك في أن الربط بين العلمانية وبين معنى «العالم» أدق من الربط بينها وبين «العلم». ولو شئنا الدقة الكاملة لقلنا إن الترجمة الصحيحة للكلمة هي «الزمانية»، لأن اللفظ الذي يدل عليها في اللغات الأجنبية، أي secular في الإنجليزية مثلاً مشتق من كلمة تعني القرن saeculum.

«فالعلمانية إذن ترتبط، في اللغات الأجنبية، بالأمور الزمنية، أي بما يحدث في هذا العالم وعلى هذه الأرض، في مقابل الأمور الروحانية التي تتعلق أساسًا بالعالم الآخر. ومع ذلك فإن الشقة ليست بعيدة بين الاهتمام بأمور هذا العالم، وبين الاهتمام بالعلم. ذلك لأن العلم بمعناه الحديث لم يظهر إلا منذ بدء التحوُّل نحو انتزاع أمور الحياة من المؤسسات التي تمثل السلطة الروحية وتركيزها في يد السلطة الزمنية. والعلم بطبيعته زماني، لا يزعم لنفسه الخلود، بل إن الحقيقة الكبرى فيه هي قابليته للتصحيح ولتجاوز ذاته على الدوام. وهو أيضًا مرتبط «بهذا العالم»، لا يدَّعي معرفة أسرار غيبية أو عوالم روحانية خافية، ومن ثَمَّ فهو يفترض

أن معرفتنا الدقيقة لا تنصب إلا على العالم الذي نعيش فيه، ويترك «ما وراء هذا العالم» لأنواعٍ أخرى من المعرفة، دينية كانت أم صوفية.

«فالنظرة العلمية »عالمانية« بطبيعتها، تنصب على هذا العالم وتركز جهدها على فهم قوانينه. ولم يصبح العلم علمًا إلا منذ أن ركَّز اهتمامه على فهم هذا الكون المنظور، وترك شئون الآخرة للدين، ورفض أية محاولة للخلط بين المجالين. كذلك فإن النظرة العلمية »زمانية« بمعنى أنها تعترف بأن العلم متغيِّر متطوِّر لا مكان فيه لحقيقة أزلية. فالعلم ما هو إلا تعبير عن نزوع »هذا الإنسان« إلى فهم »هذا العالم« الذي يعيش فيه. ومن هنا فإني أعتقد أن الضجة التي أثيرت حول استخلاص كلمة »علمانية« من العالم أو من العلم هي ضجة مُبالغ فيها، لأن كلاً من المعنيين لابد أن يؤدي إلى الآخر».

وقد لوحظ، في العالم الثالث، أن ثمة تداخلاً بين مصطلح «علمنة» ومصطلحين آخرين:

* «مودرنايز modernize» أي «يُحدِّث». والمصطلح يعني إعادة صياغة المجتمع بحيث يتم استبعاد المعايير التقليدية وإخضاع كل شيء للمعايير العقلية العلمية المادية التي تتفق ومعاييرَ الحداثة (برؤيتها للإنسان والكون)، وهذا هو أيضًا الترشيد (في الإطار المادي). فالتحديث هنا يعني «التحديث في الإطار المادي» واستخدام العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة.
* «ويسترنايز westernize» أي «يُغرِّب»، بمعنى «يفرض أنماط الحياة الغربية وأساليبها». وحيث إن المعايير السائدة في الحضارة الغربية الحديثة هي المعايير العلمانية، وحيث إن المجتمعات الغربية الحديثة هي المجتمعات الأولى التي طبقت هذه المعايير وتصاعدت فيها معدلات العلمنة، حتى سادت المعايير العلمانية بشكل كبير حتى تكاد تقترب هذه المجتمعات من الحالة النماذجية التي يُقال لها «مجتمع علماني». وفي العالم الثالث، تؤدي العلمنة في معظم الأحيان إلى التغريب، واستخدام العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة. لكل هذا، يوجد تداخل كبير يقترب من حد الترادف بين مصطلحي «يُعلْمِن» ويُغرِّب».

ورغم اعترافِنا بوجود هذا الترابط أحيانًا بين التحديث والديمقراطية والعقلانية

والتغريب من جهة، وبين العلمانية من جهة أخرى، إلا أننا لا نرى أن هذه الرابطة عضوية أو ضرورية (وكما سنبين فيما بعد، يمكن أن ترتبط العلمانية باللاعقلانية والاستبداد والفاشية وما يسمَّى بالشمولية الشرقية). ولكن عملية الربط والتداخل تؤدي إلى اختلاط المجال الدلالي لمصطلح «العلمانية» وتربطه بمنظومات قيمية ونماذج معرفية ليست بالضرورة كامنة فيه وإنما تضاف له (الإشكالية نفسها التي واجهناها في تعريف هوليوك).

تعريف مفهوم «العلمانية» في العالم الغربي

ويمكننا الآن أن ننتقل من التعريف المعجمي لمصطلح «علمانية» إلى محاولة تعريف مفهوم العلمانية، وسنلاحظ الاختلاط نفسه والتأرجح ذاته بين الدائرتين اللتين رصدناهما في دراستنا للتعريفات المعجمية. فقد أورد واحد من أهم المعاجم المتخصصة، وهو معجم علم الاجتماع المعاصر Dictionary of Modern Sociology لمؤلفه توماس فورد هولت Thomas Ford Hoult ثلاث مواد لها صلة بمصطلح «العلمانية» هي: «علماني secular»، و«علمنة secularization»، و«مجتمع علماني secular society». وقد بيَّن المعجم أن كلمة «علماني» لها عدة معان من بينها: «الدنيوي - غير الروحي - وغير الديني - ومن هنا يقف العلماني على طرف النقيض من المقدَّس». وهو تعريف سلبي، لا يختلف كثيراً عن تعريف آخر للعلمانية يورده المعجم باعتبارها «تراجع وانحسار الإيمان بالعقائد الدينية التقليدية في مرحلة معينة». ثم يحاول المعجم توضيح هذا البعد بقوله إن كلمة «علماني» تستخدم أحيانًا بمعنى «مُدنَّس» أو «غير مُقدَّس». ولكنه يتحفظ على هذا المعنى بقوله إن الكلمة الأخيرة تعني «معاد للدين» (بالإنجليزية: أنتي ريليجيوس anti-religious)، بينما كلمة «علماني» تعَني في واقع الأمر «لا علاقة له بالدين» (بالإنجليزية: نان ريليجيوس non-religious). وهذه كلها مصطلحات سلبية، تلزم الصمت بشأن الكليات والمطلقات والأخلاقيات، ولا تدَّعي أنها تقدم رؤية شاملة للكون (الدائرة الأكبر).

ويوضح المعجم هذه النقطة بجلاء حين يورد رأي ج. م. ينجر G. M. Yinger في الموضوع: «من الأكثر حكمة في تقديري أن نستخدم كلمة «علمانية» لنشير إلى

الاعتقاد والممارسات التي لا علاقة لها بالجوانب غير النهائية (بالإنجليزية: نان ألتميت non-ultimate) للحياة الإنسانية. ومن ثَمَّ، فالعلمانية ليست معادية للدين، ولا هي بديل للدين، إنها مجرد قطاع واحد من قطاعات الحياة»، أي أن العلمانية بهذا المعنى لا تتعرض من قريب أو بعيد لأية منظومات معرفية وقيمية شاملة، فهي ليست رؤية للعالم.

ولكن المعجم بعد ذلك يتحول عن هذا التعريف، إذ يعرِّف العلماني بأنه «العقلاني أو النفعي بشكل خالص أو أساسي». ورغم أن مصطلحي «عقلاني» و«نفعي» مصطلحات مبهمة (هل العقل قادر على تحديد ما ينفع الناس؟).. إلا أن الاستخدام الشائع لهما يؤكد الجانب المادي عادةً، على حساب ما هو مفارق ومتجاوز لعالم الحواس.

وعلى أية حال يطرح المعجم هذه التعريفات السلبية، أو التي تدعي الحياد جانبًا، ليعرِّف العلمانية باعتبارها منظومة متكاملة تحتوي على ميتافيزيقا واضحة ورؤية شاملة للكون. ففي مدخل «العلمنة» يشير المعجم إلى أن ثمة استخدامات أساسية في العلوم الاجتماعية نقلها المعجم عن مقال للاري شاينر Larry Shiner بعنوان «مفهوم العلمنة في البحوث التجريبية»، ومنها:

١ ـ انحسار الدين وتَراجُعه (الرموز والعقائد والمؤسسات [الدينية المهيمنة] تفقد مكانتها ونفوذها).

٢ ـ الفصل بين المجتمع والدين ("إن ذروة هذا النوع من العلمنة هو ظهور عقيدة ذات طابع داخلي [جواني] محض، لا تؤثر لا في المؤسسات ولا في الأفعال الجماعية"). [وحتى الآن يتعامل المعجم مع الدائرة الجزئية، ولكنه يبدأ في التعامل مع الرؤية الكلية الكامنة حين يورد أوجه العلمانية الأخرى].

٣ ـ التركيز على الحياة المادية في الوقت الراهن بدلاً من [التطلع إلى] مستقبل روحي (إن ذروة عملية العلمنة هي مجتمع مُستوعَب تمامًا في مهام الحاضر العملية).

٤ ـ اضطلاع منظمات غير دينية بالوظائف الدينية («المعرفة وأنماط السلوك والترتيبات المؤسسية التي كان يُنظَر لها [في مرحلة سابقة] باعتبارها تستند إلى

القوة الإلهية، يُعاد النظر فيها لتصبح ظواهر من إبداع الإنسان وحسب، فتقع تبعتها على الإنسان وحده»).

٥ ـ اختفاء فكرة المقدَّس (يفقد العالم تدريجيًا طبيعته المقدَّسة عندما يصبح الإنسان والطبيعة خاضعين للتفسيرات السببية العقلانية وللتوظيف).

٦ ـ إحلال المجتمع العلماني محل المجتمع المقدَّس (أي العمليات التي يتحول المجتمع من خلالها من مرحلة يُنظَر فيها إلى سائر الظواهر ذات المعنى باعتبارها مقدَّسة، إلى مجتمع ينظر إلى جميع الظواهر تقريبًا من منظور نفعي، ومن ثَمَّ يمكن نبذها حين ينتهي نفعها).

ومن الواضح أن هذه الصفات كلَّها لها علاقة بالجوانب النهائية لحياة الإنسان، وتحاول أن تقدم إجابة كلية. وهي أيضًا تلمح إلى أن الفلسفة التي ترتكز إليها العلمانية هي الفلسفة المادية.

وبعد كل هذه التعريفات وصل محرِّر المعجم إلى حالة من اليأس بسبب اختلاط الدلالات، فاقتبس من مقال شاينر العبارة التالية: «إن النتيجة المناسبة التي يمكن التوصل إليها [بعد دراسة] الإيحاءات المختلفة والظواهر المتعددة التي يشير إليها مصطلح «علمنة» هو أن نُسقطه كلية، وأن نستخدم بدلاً منه مصطلحات مثل «ترانسبوسيشن transposition» أي «إحلال»، أو «ديفرانشيشن differentiation» أي «تَمايُز»، لأنها عمليات أكثر وصفية وحيادًا.

ومن العجيب أن الموسوعة البريطانية (طبعة ١٩٧٩) لا يوجد فيها مقال مستقل (في الجزء الرئيسي ماكروبيديا) عن العلمانية (ربما بسبب وهم أن معناها قد استقر وأنها أصبحت مسألة بديهية). ولكن توجد إشارات كثيرة إليها في المقال المعنون «التحديث» (وهو ما يعني ـ بشكل ضمني ـ ترادف بين مصطلحي «التحديث» و«العلمنة»). فكاتب المقال يذهب إلى أن العلمنة هي العلامة المميزة للمجتمع الحديث، الذي يجب أن يعمل دون اهتمام كبير بالدين أو الأخلاق أو الجماليات أو اعتبارات المكانة. فتوجهه الأساسي يجب أن يكون نحو «تعظيم الكفاءة».

ومع هذا يمثل مصطلح «الكفاءة»، الذي يستخدمه كاتب المقال، مشكلة.

فالكفاءة تتحدَّد في إطار الهدف والغاية التي يحدِّدها المجتمع لنفسه. فالكفاءة في المجتمع المصري القديم ـ على سبيل المثال ـ كانت تتحدَّد من خلال مدى النجاح في التحنيط أو بناء الأهرامات، أما في المجتمعات الغربية الاستعمارية فكانت تتحدَّد على أساس المقدرة على الغزو والنهب وسلب الشعوب مصادرها الطبيعية والبشرية. أما في المجتمع الصهيوني فهي لا تتحدَّد على أساس تحقيق العدل والمساواة، وإنما على أساس مدى النجاح في قمع العرب وسلبهم أراضيهم!

ولذا، فنحن لا نزال في حاجة إلى معرفة النموذج الكامن، المنظومة القيمية الكامنة وراء واجهة الحياد التي تستتر وراءها كلمة «كفاءة». وبقية المقال لحسن الحظ تساعدنا على ذلك، إذ يقول كاتبه: «إن عمليات العلمنة توجد في سياق اجتماعي كلي، وتتأثر بالتحولات الاجتماعية، وتتزايد درجتها ويتسع نطاقها حالما وصلت إلى درجة كافية يصبح فيها نموها في مجالات المعرفة والتكنولوجيا والاقتصاد أمراً نابعًا من داخلها بشكل مستمر ولا يحتاج إلى دفعة من خارجها». فكأن تعظيم الكفاءة ـ في تصوره ـ مرتبط باضطراد نمو المعرفة والتكنولوجيا والاقتصاد.

ورغم أهمية ما يقوله الكاتب، فإننا لا نزال في الدائرة الصغيرة وعالم الإجراءات، ولا نزال نبحث عن النموذج المعرفي، فهو لم يقل شيئًا بعد عن الإنسان: منظوماته القيمية ـ علاقته بعالم المادة ـ مقدرته على التجاوز. وهو يعرِّف العلمانية بأنها «تنظيم النشاط الإنساني بشكل عقلاني»، ثم يُعرِّف العقلاني بأنه «الذي يدور حول القيم والأنماط اللاشخصية والنفعية (لا حول القيم والأنماط الطقوسية والتقليدية)». ثم يزيد الأمر وضوحًا بأن يبين مصدر هذه القيم والأنماط بقوله إن «المعرفة العلمية هي المكون الحركي الأساسي (النهائي) للمجتمع الحديث [العلماني]». ثم يزيد المسألة تحديداً بقوله: «يجب ألا نخلط في هذا السياق بين العلم والنشاطات الفكرية وأشكال المعرفة الأخرى التي لا تستند إلى الإجراءات التجريبية (الإمبريقية) مثل الفلسفة واللاهوت. . . إن العلم يمثل تطبيق مبادئ العلمنة بلا حدود تقريبًا». ثم يتحدث المؤلف عن النسبية الكامنة في مثل هذا الموقف: «إن مبدأ التغير المؤسسي الدائم هو جزء عضوي من منهج العلم نفسه، إذ أن أطروحات العلم كلها مؤقتة، يتغير حسب إجراءات معروفة موحدة. والعلم مكتف بذاته، مستقل عن المجتمع، لأنه ليس بإمكان أحد التدخل في قيمه ومعاييره

دون تحطيم إبداعه»، أي أن الحداثة العلمانية ليست تبنِّي العلم والتكنولوجيا ومناهجهما في إدارة المجتمع وحسب، وإنما هي تبنِّي العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة (الإنسانية والأخلاقية والدينية)، بحيث تصبح قيم العلم والتكنولوجيا (المادية) القيم الوحيدة التي يدير بها الإنسان حياته.

ثم ينبهنا الكاتب إلى بعض النتائج الناجمة عن هذه المادية والنسبية المطلقة فيشير إلى أن استقلال العلم عن المجتمع لا يمنع وجود تضمينات أخلاقية واجتماعية له (أي أنها رؤية شاملة للكون). وهذا من أكبر مصادر التوتر في المجتمع الحديث. ويضرب مثلاً على ذلك بقوله: «إن العلمنة المتزايدة تؤدي إلي الابتعاد عن نسق واحد للقيم، والاقتراب من التعدُّدية (أي تعدد المنظومات القيمية وتضاربها). ولكن هذه التعددية تؤدي إلى تقويض (تفكيك) أساس النظام الاجتماعي المتكامل الذي يستند إلى مجموعة من القيم والمعايير المشتركة». وكاتب مقال الموسوعة البريطانية يشير بذلك إلى علاقة العلمانية بالاتجاه نحو التفكيك الذي لا مركز له (دون أن يستخدم مصطلح «ما بعد الحداثة»)، أي أنه انتقل تمامًا من الدائرة الجزئية الصغيرة إلى الدائرة الشاملة الكبيرة.

وهناك عشرات من المحاولات الأخرى لتعريف مفهوم العلمانية في المعجم الحضاري الغربي. فالبعض عرَّفها بأنها «نزع القداسة عن كل شيء»، والبعض ربطها بعمليات الترشيد المادية، وربطها فريق ثالث بالتفكيك.. وهكذا.

تعريف مفهوم العلمانية عند بعض المفكرين «العلمانيين» في العالم العربي

تتأرجح التعريفات العربية لمفهوم العلمانية بين العلمانية الجزئية بوصفها إجراءً جزئيًا لا علاقة له بالأمورِ النهائية، مقابل العلمانية الشاملة بوصفها رؤية شاملة للكون.

فيُعرِّف محمد أحمد خلف الله العلمانية بأنها «حركة فصل السلطة السياسية والتنفيذية عن السلطة الدينية، وليست فصل الدين عن الدولة». ولا تمنع حركة الفصل هذه [في تصوُّره] من أن تعمَل السلطتان جنبًا إلى جنب في الحياة. فالواحدة منهما لن تحل محل الأخرى أو تلغيها، وإنما تعمل حرة مستقلة من غير أن تتأثر

بالأخرى أو تؤثر فيها. (وهو أمر يصعب تصورُّه. فعلى سبيل المثال في مجتمع يؤمن أفراده بمجموعة من القيم الأخلاقية والإيمانية، هل يمكن تخيُّل أن تحكمهم نخبة لا تشاركهم المرجعية نفسها ولا تحدد أولوياتها بالطريقة نفسها؟!).

ويذهب وحيد عبد المجيد إلى أن العلمانية (في الغرب) ليست أيديولوجية أو نظامًا فكريًا (الدائرة الشاملة)، وإنما مجرد موقف جزئي يتعلق بالمجالات غير المرتبطة بالشئون الدينية (غير النهائية). ويُميِّز وحيد عبد المجيد بين «اللادينية» و«العلمانية»، فهو يرى أن الصراع بين الملوك والسلطة البابوية وظهور العلم التجريبي المنفصل عن الدين وسيادة مفهوم سلطان العقل هو الذي أدَّى إلى ظهور العلمانية اللادينية.

ولكن بعد الثورة الفرنسية نحت العلمانية الغربية منحى وسطيًا يختلف بوضوح عن الاتجاه اللاديني ويدافع عن التسامح الديني. ولا تقوم العلمانية بهذا المعنى المعاصر على الفصل بين الدين والدولة كما هو شائع لدينا، وإنما على الفصل بين الكنيسة (أو الدين عمومًا) ونظام الحكم. كما أنها لا تقيد دور الدين في المجتمع، لأنه مجتمع حر أساسه المؤسسات الخاصة، وتتمتع فيه الكنائس والمؤسسات الدينية بإمكانات واسعة. ولذلك ظلت المسيحية نشيطة في كل الدول العلمانية، وتمارس أنشطتها الداخلية والخارجية بلا قيود ولا يتعارض ذلك وحريةَ العقل، فهذه الحرية نتاج رسوخ الديمقراطية قبل كل شيء.

أما حسين أحمد أمين فهو يُعرِّف العلمانية بأنها «محاولة في سبيل الاستقلال ببعض مجالات المعرفة عن عالم ما وراء الطبيعة، وعن المسلَّمات الغيبية» [وهو ما يعني قبول دور المسلَّمات الغيبية في بعض المجالات الأخرى]. ثم يدرج حسين أمين أحد التعريفات المهمة للعلمانية في الغرب وهو ما يُسمَّى «المسيحية العلمانية»، التي تذهب إلى أن من واجب المسيحية «الاهتمام بالدنيا اهتمامَها بالآخرة، وأن تُتاح للإنسان في عالمه المادي فرصة تعزيز القيم المسيحية ونشرها، وبأنه يمكن اكتشاف المعنى الحقيقي لرسالة المسيح، وتحقيقه عملاً، من خلال شئون الحياة اليومية، وواقع الحياة العلمانية في المدن». فكأن المرجعية النهائية هنا ليست علمانية، وإنما مستمدة من نسق معرفي وأخلاقي آخر، وكأن العلمانية تنحصر في الدائرة الصغيرة الجزئية.

بهذا المعنى كان لابد أن تتصالح العلمانية مع الدين. ولكن ـ والكلام لحسين أحمد أمين ـ تبلور في الغرب، كرد فعل لتعنت الكنيسة في رفضها أن يكون لغير رجالها شأن في بحث مسائل العقيدة، تيارٌ علماني معاد للدين، لأن المدنيين اضطروا إلى التحول بطاقاتهم إلى مجالات رفضوا بدورهم أن يكون للكنيسة دخل فيها.

وكان من المفروض ألا تثور في العالم الإسلامي هذه المشكلة لأسباب عديدة، أهمها أن الإسلام لا يعرف كنيسة ولا «رجال دين»، ولأنه يشجع الكافة على النظر في علومه والاشتغال بها. غير أن الظروف التاريخية شاءت أن تقوم طبقة منهم، وأن يدَّعي أفراد هذه الطبقة لأنفسهم حقوقًا مماثلة في أمور كثيرة لحقوق رجال الكنائس المسيحية، وهو ما أدَّى إلى ظهور علمانية مناهضة للدين ورجاله في العالم الإسلامي. فكأن حسين أمين يرى أنه لا توجد ضرورة حتمية للصراع بين العلمانية والدين. وأن كل ما حدث هو صراع نتيجة ظروف تاريخية طارئة، يمكن تلافيها بطبيعة الحال إن استقامت الأمور واختفت طبقة الكهنوت.

وهناك بعض المفكرين الإسلاميين ـ ممن يؤمنون بالتعددية والتدافع وضرورة الاجتهاد (ومن ثَمَّ استحالة احتكار الحقيقة) ـ يتفقون في بعض النقاط الأساسية مع حسين أحمد أمين. فهم يذهبون إلى أن الحكم الإسلامي الحقيقي يستند إلى الشورى، وأنه لا يعرف المؤسسات التي تلعب دور الوسيط بين الخالق والمخلوق، وتخلع القداسة على نفسها وتتحوَّل إلى مطلق أو تجسيد له أو تعبير عنه، وتحتكر الحديث باسم الله كما تحتكر تفسير كلامه، ومن ثَمَّ لا تخضع لأية محاسبة أو مساءلة، وهم يذهبون إلى أن قيام مثل هذه المؤسسات أمر مخالف لروح الدين وأركانه (وهذا لا يعني السقوط في النسبية العدمية ؛ فالمرجعية النهائية، كما سنبين فيما بعد، قضية أخرى تمامًا).

ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى أن ظهور المؤسسات الوسيطة التي تخلع على نفسها القداسة والمطلقية، وتحتكر الحديث باسم المطلق وتفسيره، ليس أمرًا مقصورًا على النظم الدينية. فبعض النظم التي تدور في إطار فلسفي مادي صرف، ومن ثم يمكن أن نسميها «إلحادية»، مثل النظام النازي في ألمانيا، والفاشي في إيطاليا،

والستاليني في روسيا ـ أفرزت مؤسسات الحزب والدولة (و«الأجهزة الأمنية» التابعة لها) التي كانت تتصرف باعتبارها تجسيداً للمطلق أو تعبيراً عنه، تقوم بدور الوساطة بين الزعيم والجماهير، تحتكر لنفسها حق نقل كلماته (المقدَّسة!) إليها وتفسيرها التفسير «الصحيح» و«الوحيد» لها.

والتعريفات السابقة للعلمانية لم تجعلها رؤية شاملة للعالم، ولم تعطها صفة العالمية والشمول، كما أنها قلَّصت نطاقها لتشير إلى المجال السياسي، وربما الاقتصادي، ولم تمتد بأية حال لـشمل المجالات الأخرى للحياة (الحياة الخاصة ـ القيم الأخلاقية ـ القيم الدينية)، ومن ثَمَّ، فهي تعريفات لعلمانية جزئية لا تشمل كل جوانب الواقع ولا كل تاريخ البشر، وتسمح بوجود حيز غير علماني (مطلق ـ كليٍّ ـ نهائيٍّ ـ غائي ـ غير مادي) يسمح بانفصال الإنسان عن الطبيعة وبإمكانيَّة تجاوزه إياها، ويتركُ مجالاً واسعًا للمطلقات (الإنسانية والأخلاقية والدينية)، ولفكرة الجوهر والكليات، بل لقدر من الميتافيزيقا. ولذا، فهذه العلمانية تتسم بقدر من الثنائية (غير المادي مقابل المادي ـ الإنساني مقابل الطبيعي ـ المطلق مقابل النسبي الأخلاقي مقابل غير الأخلاقي ـ الكلي مقابل الجزئي ـ الثابت مقابل المتغير)، كما أنها تتسم بقدر من التعددية الحقيقية ولا تتبنَّى النماذج الواحدية الساذجة. بل يمكن القول بأن المرجعية النهائية للعلمانية الجزئية هي عادةً مرجعية غير مادية، لأن الرؤية المادية الحقة رؤية شاملة للكون لا تقبل التجزئة ولا الثنائية ولا التجريد، ولا تجاوز سطح الحركة الدائمة، بل ترى أن قانون المادة يسري على الإنسان (في كل مجالات الحياة) سريانه على الأشياء الطبيعية/ المادية.

ولهذا السبب نجد مفكرًا «علمانيًا» بارزًا مثل فؤاد زكريا يصف العلمانية بأنها «الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة». ويوضح فؤاد زكريا موقفه بقوله: إن ما تريده العلمانية إن هو إلا إبعاد الدين عن ميدان التنظيم السياسي للمجتمع والإبقاء على هذا الميدان بشريًا بحتًا، تتصارع فيه جماعات لا يمكن لواحدة منها أن تزعم أنها هي الناطقة بلسان السماء. فأساس المفاضلة بين المواقف المختلفة يجب أن يكون «العقل والمنطق والمقدرة على الإتيان بالحلول الواقعية الناجحة».. «فأية دعوة إلى الارتكاز على سند سماوي في هذا الصراع إنما هو تضليل يخفي وراءه رغبة دفينة في إلغاء شروط هذا الصراع أصلاً». ولنلاحظ أن هذا التعريف للعلمانية يلزم

الصمت الكامل بخصوص عالم القيم والمرجعيات النهائية والعلاقات الإنسانية.
ويوضح فؤاد زكريا هذا بقوله: «إن العلماني المتحمس في المجتمعات الإسلامية أو المجتمعات الغربية المسيحية، يرفض توجيه التنظيم السياسي للمجتمع توجيهًا يرتكز على سلطة الدين، ولكنه في الوقت ذاته يتزوج بوثيقة شرعية إسلامية، أو يعقد زواجه في الكنيسة إن كان مسيحيًا، ويستشهد بالقيم والمبادئ الدينية ويطبقها في الكثير من جوانب سلوكه الاجتماعي والشخصي، دون أن يكون في ذلك أي خروج عن «علمانيته»».

ويتضح تقليص نطاق العلمانية في الكتاب المهم للدكتور فؤاد زكريا المعنون في النموذج الأمريكي حيث يصف المجتمع الأمريكي بأنه «مجتمع مادي»، بل من «أكثر المجتمعات ماديةً في عالمنا المعاصر»، وهي تلك المجتمعات التي تُعرِّف الإنسان باعتباره كائنًا «لا يعمل إلا من أجل المزيد من المال، ومن الأرباح، ومن المستوى المادي المرتفع». يرفض فؤاد زكريا هذه المادية العدمية التي تودي بالإنسان، ويضع مقابلها «القيم الإنسانية والمعنوية»، ثم يطرح رؤية للإنسان مختلفة عن الرؤية المادية التي تهيمن على المجتمع الأمريكي. فما يحرك الإنسان ـ حسب هذه الرؤية الإنسانية ـ «ليست الماديات وحدها... لأن في الإنسان قوى تعلو على السعي المباشر إلى الكسب والاقتناء»، أي تعلو على المادية. ويبدو أن هذه هي المرجعية الثنائية التي تجعل الإنسان إنسانًا.

فهل يمكن الحديث عن فؤاد زكريا بعد هذا باعتباره «علمانيًا شاملاً»؟

ونحن هنا لا ننظر إلى المسألة من منظور هذا الدارس أو ذاك، ولا حتى من منظور المفكر نفسه، وإنما نستخدم نموذجًا تفسيريًا، ثم نحاول أن نختبره ونطبقه بحذر على الواقع، بغض النظر عن ادعاءات الدارسين والمفكرين عن الظاهرة، أو حتى عن أنفسهم.

وعادةً ما يُصنَّف أحمد عبد المعطي حجازي باعتباره «علمانيًا». لكن علمانيته، كما عرَّفها هو، ليست علمانية عدمية، ففي حديثه عن أعمال الفنان أحمد شيحا يصفها بأنها «تجمع الكون وما وراءه» ـ «خطوط تُجسِّد المطلق». ثم يؤكد أن ثمة ثنائيةً أساسية في الكون (لا تختلف كثيرًا عن تلك الثنائية التي افترضها

فؤاد زكريا) فيقول: «هل يمكن أن يلتقي الماضي والحاضر؟ هل يمكن أن تجتمع الروح والجسد، والسماء والأرض، والحلم والواقع في زمن واحد؟». وأخيراً.. يصف أحمد عبد المعطي حجازي أحمد شيحا بأنه فنان ظهر في الأزمة المتمثلة في «الانفصال عن نشاطنا الروحي ونشاطنا المادي». إن الحديث هنا (كما هو الحال في شعره) مفعم بالميتافيزيقا، ويحمل عبق الروح وما وراء الطبيعة والغيب. ولو سمع أحد علمانيي الغرب مثل هذا الكلام، لاتّهم حجازي بالغلو والتطرف الديني!

ويذهب محمود أمين العالم إلى أن العلمانية ليست مجرد فصل الدين عن الدولة، وإنما هي «رؤية وسلوكٌ ومنهج». وهذه الرؤية «تحمل الملامح الجوهرية لإنسانية الإنسان، وتعبِّر عن طموحه [الثنائي] الروحي والمادي للسيطرة على جميع المعوقات التي تقف في طريق تقدمه وسعادته وازدهاره». كل هذا يعني أن علمانية محمود العالم لا تسقط في النسبية والعدمية، ولا ترفض فكرة الكل والجوهر والروح والمطلق والغاية (تقدُّم الإنسان وسعادته وازدهاره). في هذا الإطار يرى العالم أن العلمانية لا تُعارض الدين، «بل لعل العلمانية تكون منطلقًا صالحًا للتجَديد الديني نفسه بما يتلائم ومستجدات الحياة والواقع».

وقد يُقال إن كلمة «روح» هنا (كما هو الحال في كتابات فؤاد زكريا وأحمد عبد المعطي حجازي وكثير من العلمانيين العرب) تنبع من المعجم الهيجلي حيث لا تمييز (في نهاية الأمر) بين الروح والمادة. ولكننا لسنا ـ والحمد لله ـ في نهاية الأمر والتاريخ بعد، ولذا، تظل الروح (رغم كل أبعادها المادية والتاريخية) منفصلة عن المادة وحركتها، وتظل الثنائية قائمة (حتى ولو كان البرنامج الفلسفي لهؤلاء الكُتّاب يزعم تَجاوُزها).

وتقف التعريفات الجزئية السابقة للعلمانية (التي تسمح بقدر من الثنائية وباستقلال الظاهرة الإنسانية عن الظواهر الطبيعية/ المادية، ومن ثَمَّ تسمح بوجود حيز إنساني)، على طرف النقيض من تعريفات العلمانية (الشاملة) التي تنطلق من رؤية شاملة للكون، ترى أن عالم المادة، عالَم الحواسِّ الخمس، هو البداية والنهاية.

ولكن، قبل أن نعرض لآراء دعاة العلمانية الشاملة، قد يكون من المفيد أن نعرض لبعض التعريفات التي تتأرجح بين الدائرتين الجزئية والشاملة.

وضع محمد أركون يده على كثير من الإشكاليات الكامنة في ظاهرة العلمانية وفي محاولات تسميتها وتعريفها، لأن موقفه منها يتسم بدرجة عالية من التركيب. ولذا، فهو يرفض الثنائية التقليدية الصُلبة: العلماني في مقابل الإيماني أو الديني، ويبذل محاولة جادة لتجاوزها. وتتبدَّى هذه المحاولة في سكِّه لمصطلحات كثيرة لوصف الظاهرة العلمانية مثل: العلمانية ـ العلمانوية ـ العلمانية النضالية ـ العلمانية الوضعية ـ العلمانية الصراعية ـ العلمانية المنفتحة ـ العلمانية الواقعية ـ العلمانية الفعلية ـ العلمانية الجديدة. وقد أشار إلى «موقف علماني سطحي» وموقف آخر «علماني عميق أو مستنير». أي أنه يمكننا أن نتحدث أيضًا عن «علمانية سطحية» وأخرى «مستنيرة وعميقة».

ويذهب أركون إلى أن العلمانية السطحية (النضالية الوضعية الصراعية ـ أو العلمانوية) تنطلق من منطلقات عقلانية سطحية عفا عليها الزمن. فهذه العقلانية، التي تشكل أساس الحضارة الغربية، تذهب إلى ضرورة سيادة العقل البشري القائم على التفحص والتجريب والقياس الرياضي الدقيق. والعقل هنا عقل ضيق جامد متصلب، خالص من كل شيء، غير مختلط بأي شيء، عقل أدواتي [أداتي] حسابي بارد، أوصلنا إلى عصرنا الأمريكي والتكنولوجي والاستهلاكي الراهن.

هذا الموقف أفرز علمانية أحادية الجانب، تفكر وتعمل داخل إطار عقلانية مقطوعة عن كل علاقة بالبُعد الديني، فهي تراه باعتباره قشرة سطحية أو بنية فوقية قليلة الأهمية. ويؤكد أركون أن مفكري أوربا إذ يستمرون في العمل والتفكير داخل إطار الفكر المعلمن كليًا [هل هذا يعني أن هناك فكراً معلمنًا بشكل جزئي؟]، ويستبعدون بشكل قطعي كل ما يخص البُعد الديني من إنتاج المجتمعات البشرية ـ فإنهم يجترحون عملاً تعسفيًا، لا منطقيًا ولا عقلانيًا.

ويضرب أركون مثلين على هذه العلمانية الصراعية: الأول هو الثورة الفرنسية، حينما اعتقدت قيادات الثورة بإمكانية إحلال عبادة الكائن الأعلى وطقوسه محل العبادة المسيحية وطقوسها، وهو ما أخفقوا فيه تمامًا، إذ لم يكتب لهذه العقلانية الجافة الاستمرار، ولا تزال العقيدة المسيحية هي عقيدة الملايين في فرنسا.

أما المثل الثاني فهو ثورة أتاتورك، التي كرَّست «انتصار العقل الوضعي

التاريخوي المنبتّ جذريًا عن الوعي الأسطوري، الذي لا يزال يهيمن على الأغلبية العظمى من المؤمنين ورجال الدين. إذ انطلق أتاتورك من منظور أحادي ضيق يذهب إلى أنه لا توجد إلا حضارة واحدة فقط وهي الحضارة الغربية، ينبغي استيرادها وفرضها كما هي بزهرها وشوكها [وحلوها ومرها!]. وهذا ما فعله، ظنًا منه أنه سيقضي قضاء مبرمًا على التراث الديني بمجرد استيراد العلمنة وفرضها بالقوة من فوق لا من تحت، من الخارج لا من الداخل».

«ولذا، لم يكتف أتاتورك بإلغاء السلطنة، وإنما انقض على المناخ السيميائي - أو الرمزي - لكل المسلمين، فاستبدل الحروف اللاتينية بالحروف العربية، واستبدل القبعةَ الأوربية بالطربوش، والزيَّ الأوربي بالزي التقليدي، والقانونَ السويسري بالشريعة. أي أنه قضى على النظام السيميائي أو الرمزي الإسلامي (بما في ذلك الاحتفالات الرسمية وفن العمارة والتقويم الزمني)».

وقبل أن نحاول تجريد تعريف أركون للعلمانية قد يكون من المفيد أن نحاول أن نتكشف موقفه من البُعد الديني الذي أسقطته العلمانية الصراعية الأحادية. إذ يميِّز أركون بين ما يسميه السيادة العليا [التي تستند إلى البعد الديني] والسلطة السياسية. فالسيادة العليا هي التي تخلع المعنى على وجود الشخص البشري وترتفع به، الأمر الذي يجعله مدينًا لهذه السيادة، وهذا ما يسمَّى «مديونية المعنى». واهتمام أركون بالسيادة العليا مرتبط تمام الارتباط بإدراكه وظائفَ الأسطورة والرمز والعلامة والمجاز في توليد المعنى، وبالتالي في توليد كل أنظمة الدلالة التي يفسر البشر بواسطتها العالم، ويبررون سلوكهم وتصرفاتهم في المجتمع. فالنظام السياسي والاجتماعي والقانوني والاقتصادي مشتق من الأنظمة المعنوية والرمزية والسيميائية التي تتحكَّم بالحساسية الفردية والجماعية لمجتمع ما وحضارة ما. وهو يوجه الأشكال الأسبقية أو المسبقة للتعقُّل والفهم (بحسب مصطلح كانط، والمرجعيات في مصطلحنا).

ويضرب أركون مثلاً بالديانات التوحيدية، أو «أديان الوحي» كما يسميها، التي اتخذت مفهوم الميثاق الذي يربط بين الخالق والمخلوق بصفته دَيْنًا للمعنى: أي المحل الذي تتم فيه المبادلة بين السيادة العليا والطاعة العاشقة الولهانة بنوع من

المعاملة بالمثل والاعتراف المشترك بالجميل. والسلطة وحدها التي تُمارس ضمن إطار هذا الميثاق تكون هي الشرعية، ومن ثَمَّ فلا يوجد فصل بين السيادة العليا والسلطة السياسية في الإسلام، شأنه في هذا شأن المسيحية واليهودية.

والأديان العلمانية أو الدنيوية [المعادية للدين] تمارس دورها كالأديان دون مديونية المعنى، فهي مشغولة بمسألة القانونية [أي مدى اتساقها مع القوانين] وليس بمسألة الشرعية [النابعة من السيادة العليا]، لذا، فقد أخفقت إخفاقًا كليًا أو جزئيًا في ملء الوظيفة الرمزية وفي حل مشكلة المعنى.

إن البُعد الديني - حسب تصوُّر أركون - ليس أمرًا يمكن أن يُضاف إلى الإنسان أو يُحذف منه، وإنما هو أمرٌ لصيق بالوجود الإنساني. فالتوتر الروحي الداخلي والحنين للخلود والأبدية يشكلان بُعدًا أساسيًا من أبعاد الإنسان. فالإنسان بحاجة إلى أن يتجاوز شرطه المادي من وقت لآخر لكي يعانق شيئًا آخر أكثر دوامًا واتساعًا. ولا يمكن أن نبتر الإنسان عنّ هذا البعد الأساسي من أبعاده. لكل هذا، فإن أركون يرفض المقولة العلمانية السطحية الشائعة في بلادنا «الدين لله والوطن للجميع»، فالدين ليس لله فقط، وإنما هو موجود في الشارع وفي أعماق الفرد والمجتمع. «قد تختفي أنماط التقديس وتموت مع أنماط الإنسان التي جعلتها تهيمن وتعيش. أما الله، كمرجعية مستمرة وكدلالة على المطلق، فهو حي لا يموت». «فالحديث عن موت الله في المطلق.. كلام لا معنى له. إنه عبث وعدمية جوفاء، وليس المسلمون ولا العرب بحاجة إليه».

يخلص أركون من كل هذا إلى أنه «من الخطأ والوهم اختزال العلاقات بين الدين والعلمنة، أو بين الروحي والزمني، وتقليصها إلى مجرد مسألة فصل قانوني شكلي بينهما، أو إلى مجرد التمييز بين علم التيولوجيا (اللاهوت) وبين الفلسفة، أو بين الأسطورة والتاريخ... إلخ». هذا لا يعني التقليل من أهمية الفصل بين السلطات في المجتمعات الحديثة.. «ولكن ينبغي ألا ننسى أن هذه السلطات جميعها تحيلنا إلى مسائل أعمق وأكثر جذرية، وهي تسبق من حيث الأولوية كلَّ خطاباتنا السياسية والقانونية والدينية. أقصد بذلك: مسألة الكينونة (أو الوجود بالمعنى الأنطولوجي للكلمة)، ومسألة القيمة، ومسألة الحرام أو المقدَّس، ومسألة

التعالي، ومسألة الحب، ومسألة العدل أو العدالة، ومسألة الرغبة في الخلود والبقاء الأبدي. وكل هذه المسائل الجِذْرية لا تزال مفتوحة ولم تجد حلها النهائي على الرغم من كل ما قيل ويُقال».

انطلاقًا من كل هذا يبشر أركون بما يسميه العلمانية الجديدة. فبعد أن أصبح الإنسان في الغرب (بعد الثورة الفرنسية) منقطعًا عن كل تعال (أي أنه سقط فيما نسميه ميتافيزيقا الحلول أو المرجعية المادية الكامنة)، وبعد أنّ أصبحت قيادات الأحزاب السياسية (ممثلة الأديان العلمانية أو الدنيوية) مشغولة بالتكتيكات والاستراتيجيات من أجل اقتناص السلطة وممارستها ـ أصبح من الضروري ظهور هذه العلمانية الجديدة. وبالفعل يلاحظ أركون أن ثمة تقاربًا بين الكنيسة والدولة للعثور على صيغة جديدة أو تعاقدات جديدة من أجل علمنة جديدة، تتيح إمكانية وجود رُوحانية جديدة [تحل مشكلة المعنى وتدرك أهمية النظام الرمزي].

باختصار شديد: يصدر أركون عن ثنائية أساسية، ثنائية الديني والدنيوي، ويلخِّص الثنائية التي ينطلق منها على النحو التالي: «هل يحق للإنسان أن يعرف أسرار الكون والمجتمع أم لا يحق؟ هل نثق بعقله في استكشاف المجاهيل وقيادة التاريخ أم لا نثق؟ هل هو قادر بواسطة عقله ـ وعقله فقط ـ على فهم الأشياء واتخاذ القرار أم غير قادر؟».

يقول أركون إنه توجد إجابتان على هذه التساؤلات: فالبعض يقول: «إن الإنسان بحاجة إلى قوة خارجية (فوق طبيعية) لكي تسيِّره وتسيِّر أموره». والبعض الآخر يقول: «لا. إن الإنسان قادر بحد ذاته على تسيير أموره، وحل مشاكله، وتشكيل الصيغة الأجمل والأفضل للحياة في المجتمع. وفي الحالة الأولى نكون من أتباع الإنسية الدينية، وفي الحالة الثانية من أتباع الإنسية الحديثة».

وقد نظرت العلمانية الصراعية إلى هاتين الإجابتين باعتبارهما رؤيتين متضادتين تمامًا، الواحدة تستبعد الأخرى. ولذا، فهما يشكلان ثنائية صلبة (اثنينية). أما هو فيراهما باعتبارهما ثنائية فضفاضة، إذ يمكن لطرفي الثنائية أن يتفاعلا بدلاً من أن يتناطحا (على طريقة أتاتورك وبورقيبه والعلمانية الصراعية). فكلٌّ من العامل الديني والعامل الدنيوي بُعدين لا يتجزءان من أبعاد الإنسان. ولذا، يرى أركون أنه

يمكن إقامة علاقات جديدة بين البُعدين تخلق توازنًا بين الفضائين الديني والعلماني.

وانطلاقًا من كل هذا، ينادي أركون بما يسميه «العلمانية المنفتحة»، وهي علمانية لا تعني القضاء على الدين أو الإيمان كما يتوهم بعضهم. فهي علمانية تولي أهمية كبرى للبُعدين الروحي والديني لدى الإنسان. إذ أنه ينبغي ألا يحول شيء بين الإنسان وبين كشف المجاهيل المادية والروحية للوجود.. إن هذه «العلمنة الإيجابية تأخذ الإنسان في كليته المادية والروحية، دون أن تؤثرَ بُعداً من أبعاده على حساب البُعد الآخر». يقف كل هذا على طرف النقيض من العلمانية المناضلة (والفلسفة الوضعية) التي سادت القرن التاسع عشر، والتي لا تزال سائدة لدى بعض العلمانيين المتطرفين الذين يرفضون بشكل قاطع أخذ مسألة البعد الديني للإنسان بعين الاعتبار. إنهم يرفضون حتى مجرد البحث فيها.

ويؤكد أركون أنه لا يجوز حرمان الإنسان من حرية التفكير باسم المقولات الثيولوجية أو بحجة «الدفاع عن المقدَّسات»، كما «أنه لا يجوز منع الإنسان من دراسة الدين والتعمُّق فيه واعتبار الظاهرة الدينية مجالاً جاداً للمعرفة والفهم». (ولنلاحظ هنا عدم التوازن: فحرية التفكير العلمانية العقلية لا تقابلها حرية الإيمان وإنما «اعتبار الظاهرة الدينية مجالاً جاداً للمعرفة والفهم»، وهو عدم اتزان سيتبدى بشكل مثير في برنامج أركون الإصلاحي).

يبدأ أركون برنامجه الإصلاحي بطرح تعريفه للعلمانية المنفتحة (كما يسميها)، العلمانية التي ترفض هيمنة العقل الأداتي والتي تفسح مكانًا للخيال والبعد الديني والنظم الرمزية فيقول إن العلمانية «هي موقف الروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أمام مشكلة المعرفة»، «موقف يحاول أن يكون حراً ومنفتحًا إلى أقصى حد ممكن»، «موقف نقدي تجاه كل فعل من أفعال المعرفة» يتسم بالحيادية وعدم التلون من الناحية الأيديولوجية من أجل احترام حرية الآخر وخياراته.

ولكن لا نرى في هذا التعريف أي أثر للبُعد الديني أو النظام الرمزي، فهو حديث عن حرية العقل الذي يتسم بالحيادية! ولذا، فلنعاود البحث في البرنامج الإصلاحي عن البُعد الديني. يقترح أركون في برنامجه الإصلاحي ضرورة القيام

بدراسة تحليلية تذهب إلى جذور الأشياء وتأخذ مسألة الوحي بعين الاعتبار وبشكل جذري. . ولكن أركون يسارع بالقول: إنه يتحدث عن الوحي بصفته مؤرخًا لا عقائديًا. . «فمن الناحية التاريخية لا يمكن لأحد أن يهمل الوحي بصفته عاملاً تاريخيًا ساهم في صناعة ما ادعوه بمجتمعات الكتاب». [وهنا يحق لنا أن نتساءل: أيكون الوحي أمرًا حتميًا لصيقًا بالنفس البشرية، لابد أن نؤمن به باعتباره مكونًا أساسيًا، أم أنه جزء من البنية السطحية التي يجب أن نتخلص منها وصولاً إلى البنية الأكثر عمقًا. . البنية الاقتصادية والسياسية المادية؟ هل سيحسم أركون هذه القضية؟ فلنستمر في البحث.]

يقول أركون: لابد من إقامة مقارنة جادة وصارمة إلى أبعد حدٍّ ممكن بين البُعد الديني بكل ما يعنيه من قيمة روحية بالنسبة لوجود البشر من جهة، ومن جهة أخرى معطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية وفتوحات الحرية التي حققها العقل العلماني في أوربا، والتي لا ينبغي إنكارها أو التراجع عنها بأية حالٍ من الأحوال.

ويضيف أركون: إن هذا لا يعني إلغاء التعليم التقليدي للأنظمة العقائدية والدينية، ولكنه يعني ضرورة موازنته في مجتمعاتنا عن طريق إنشاء المعاهد والكليات لعلم اجتماع الأديان والتاريخ المقارن للأديان والأنثروبولوجيا الدينية. . «في ذلك الخير، كل الخير، للعلم والدين والمجتمع. هنا يكمن الحل في رأيي. وهذه هي العلمنة بالمعنى الواسع والمنفتح للكلمة».

ثم يوضح أركون برنامجه الإصلاحي في هذه الكلمات الحاسمة: «كل ما أطلبه، إذن، من أجل تصحيح العلمنة في فرنسا هو إدخال تعليم تاريخ الأديان في الثانويات والجامعات، بصفتها أنظمة ثقافية كبرى سيطرت على البشرية الأوربية طوال قرون وقرون. عندئذ يمكن للأساتذة أن يشرحوا للطلاب النصوص الكلاسيكية للأدب الفرنسي». [هل هذا هو الهدف النهائي إذن؟ وماذا عن البُعد الديني في حياة الإنسان الفرنسي وفي المجتمع الفرنسي؟ ألا يوجد البُعد الديني في أعماق الفرد والمجتمع؟!].

أما بالنسبة للمجتمعات العربية، فيقول أركون: «كل ما أطلبه من أجل إدخال العلمنة الصحيحة في المجتمعات العربية والإسلامية هو إلغاء برامج التعليم

السائدة، وإلغاء الطريقة اللاتاريخية والعقائدية التبشيرية لتعليم الدين في المدارس العامة، وإحلال تاريخ الأديان والأنثروبولوجيا الدينية محله. ثم تدريس تاريخ الأنظمة التيولوجية بصفتها أنظمة ثقافية، وليس بصفتها أنظمة من الحقائق المطلقة التي تستبعد بعضها بعضًا، والتي تفرض نفسها على الطالب المسلم أو المسيحي أو البوذي أو اليهودي منذ نعومة الظفر عندما لا يكون قادرًا على التسلح علميًا تجاهها. وهذا ما يشجع الطائفية ويرسخ الانقسام في المجتمع المدني أبديًا».

ثم يزيد أركون الأمر وضوحًا بقوله: «وأنا شخصيًا أطالب بتأسيس معهد للثيولوجيا الإسلامية في فرنسا، مثله مثل بقية المعاهد المذكورة. وهذا المعهد - إذا ما أنشئ - سوف يشرف عليه أساتذة جامعيون وباحثون مختصون في العلوم الإنسانية والاجتماعية كافة، ولن يكون مُدارًا من قِبَل الشيوخ ورجال الدين. فهؤلاء مسئولون عن الجوامع فقط والمعاهد الملحقة بها. فجامع باريس والمعهد الإسلامي التابع له مثلاً يؤدي دوره الخاص تجاه الطائفة، وهذا شيء ضروري وواجب. ولكن المعهد الذي أدعو إلى إنشائه مختلف تمامًا. إنه معهد للبحث العلمي والتاريخي عن الإسلام مثله مثل أي معهد للبحوث العلمية في العالم. وهو يوظِّف الأساتذة كما يوظَّف أساتذة الجامعة الفرنسية في كليات علم الاجتماع، أو التاريخ، أو الأنثروبولوجيا، أو علم النفس... إلخ، وبناءً على المعايير والكفاءات العلمية نفسها. هذا هو مفهوم الدولة العلمانية التعدُّدية».

يبدو أن محمد أركون قد نسي الهدف الأساسي من برنامجه الإصلاحي! وهو إتاحة إمكانية وجود روحانية جديدة منطلقة من إدراك أهمية النظم الرمزية والسيميائية، قادرة على حل مشكلة المعنى. إذ أنه بدلاً من ذلك يحدِّد الهدف من برنامجه بأنه «دراسة بنية العقل الديني وطريقة اشتغاله ووظائفه. ولا تهم مضامين العقائد والمذاهب بحد ذاتها. فالمضامين والتفاصيل قد تختلف، ولكن الآليات واحدة». فالبُعد الديني ينظر إليه باعتباره موضوعًا للدراسة، وليس باعتباره عنصرًا فاعلاً في المجتمع.

ودراسة بنية العقل الديني هدف ولا شك نبيل ينطلق من رؤية علمية حقة، تنم عن حس علمي حقيقي والتزام محمود بالمقاييس العلمية. ولكن مثل هذه الدراسة

موجودة بالفعل في كثير من المعاهد في الغرب، وعلى مستوى رفيع من الموضوعية والإبداع. ولذا، فهناك عدة أسئلة تطرح نفسها: هل هذا يعني أن الحل هو الدراسة الأنثروبولوجية والسوسيولوجية لظاهرة الدين؟ هل ستروي دراسة بنية العقل الديني، دراسة علمية صارمة، تعطش الإنسان الأزلي إلى الماوراء؟ وماذا عن مسألة الكينونة، ومسألة القيمة، ومسألة الحرام أو المقدَّس، ومسألة التعالي، ومسألة الحب، ومسألة العدل ـ أو العدالة ـ، ومسألة الرغبة في الخلود والبقاء الأبدي، ومسألة دَيْن المعنى؟ يبدو «الحل» الذي يطرحه أركون وكأنه ـ في النهاية والمآل ـ ليس حلاً وحسب، وإنما هو محاولة لتوسيع آفاق الدراسة الأكاديمية العلمانية للدين ولبنية العقل الديني. ورغم أهمية هذه المحاولة من منظور علمي مجرَّد إلا أنها لا تجيب على أيٍّ من الأسئلة التي طرحها أركون نفسه. فهي لم تجد حلَّها النهائي، على الرغم من كل ما قيل وقال!

ولأول وهلة قد يظن الدارس أن محاولة محمد رضا محرم من أكثر محاولات تعريف العلمانية صلابةً وشمولاً. فهو في صرامة بالغة يتحدث عن التحديث باعتباره «مسار التاريخ إلى المستقبل»، وهو عملية تراكمية. «فليس غير الحديث إلا ما هو أحدث منه، وليس من سبيل إلى المستقبل غير الاستمرار في تعاطي الحداثة» (والنظرة التراكمية تشير إلى أنَّ الصورة الكامنة في خطابه هي صورة المادة التي تتراكم، ذَرَّةً فوق ذَرَّة). ثم يشير محمد رضا محرم إلى النموذج الكامن وراء التحديث بحُسبانه العلمانية. «فالعلمانية في الغرب هي العلم المعاصر»، وهي التي تأتي بالتحديث. وحيث إن الأمور تتسم، حتى هذه اللحظة، بالوضوح والبساطة، لا يبقى إلا أن نسأل: ما هذه العلمانية؟ وتأتينا الإجابة واضحة وبسيطة مرة أخرى: «العلمانية من العالَم. والعلماني هو الإنسان المشغول بأمور المعاش في الدنيا. ويقابله الكاهن المنقطع في المؤسسة الدينية». فكأننا نقف هنا أمام نقيضين بسيطين متطرفين: إنسان منشغل بأمور الدنيا، وكاهن مُستوعَب في أمور الآخرة. وبطبيعة الحال يُفضِّل الدكتور محرم الانشغال بأمور الدنيا وحسب.

حتى الآن نحن نتحرك في إطار الدائرة الكبرى، دائرة العلمانية الشاملة (المادية الصلبة). ولكن تبدأ مشكلتنا مع محمد رضا محرم حين يحاول تطبيق هذه الرؤية على الواقع الإسلامي، إذ يقول: «ومع شطب الكاهن من جماعة المسلمين،

لا يبقى غير المسئول بأمور المعاش في الدنيا»، أي أن كل الناس في العالم الإسلامي مشغولون بأمور الدنيا وحسب، ومن ثَمَّ يصل محمد رضا محرم إلى نتيجة مذهلة وهي أن: «كل المسلمين بالتالي علمانيين». ولكن حيث إن الانشغال بأمور المعاش مسألة إنسانية عامة، فإن محمد رضا محرم يصل إلى قمة البساطة والروعة (!) حين يقول: «إن الناس علمانيون بالفطرة»، أي أن العلمانية مسألة لصيقة بالطبيعة البشرية نفسها، وهي المسار الطبيعي للحضارة الإنسانية! (وهو ما يعني أن العولمة مسألة حتمية هي الأخرى).

وخطاب محمد رضا محرم تعبير دالٌّ عن النماذج أحادية الخط التي تلهج بالثناء على «العولمة والكوكبة وثورة الاتصال وعصر المعلومات» والتي يحركها عنصر واحد، عادةً مادي ("الانشغال بأمور المعاش في الدنيا»، أي «البقاء» بالمصطلح الداروني)، وعادةً ما نكتشف أن مثل هذه النماذج تنتهي بنا في العالم الغربي.

ورغم صلابة محمد رضا محرم وصرامته وبساطته فإنه مع هذا يتأرجح أحيانًا. فبعد أن يُعرِّف التحديث بأنه «الانشغال بأمور الدنيا»، نجده يضيف عبارة «في إطار نسق من القيم إيجابيٌّ». وهذه إضافة غير متسقة وبقيةَ تعريفه. فهل هذا يعني أن الحداثة (والعلمانية) تحتاج إلى منظومة قيمية ليست كامنة فيها، أي إلى مرجعية أخرى؟ إذا كان الأمر كذلك.. فمن أين سنأتي بهذا النسق الإيجابي من القيم؟ ومن أين سنستمده.. من الإعلام أم من قطاع اللذة أم من ثورة الاتصالات والعولمة؟ وهل سنخضع هذا النسق لسلطان العقل المادي أم سنتجاوزه؟ وهل هذا يعني أننا سنجابه الحداثة دون انفتاح كامل؟.. ألا يعني هذا أننا نقف ضد «المسارات الحتمية»؟ ألا يعني هذا قدراً من التناقض والتعثُّر؟! إن عبارته هذه تذكِّرنا بعبارة هوليوك عن «إصلاح حال الإنسان بالطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان بالقبول أو الرفض»!

ويرى حسن حنفي أن العلمانية ظاهرة تنتمي إلى الحضارة الغربية، وهي تعني «الفصل بين الكنيسة والدولة»، أي أنه يأخذ بالتعريف الجزئي دون تَحفُّظ. (ولنا أن نلاحظ أن معظم من يأخذون بالتعريف الجزئي لا يرون العلمانية باعتبارها ظاهرة عالمية وإنما يرونها نتاج المجتمعات الغربية المسيحية وخصوصيتها). وانطلاقًا من هذا

التعريف يرى حسن حنفي أن العلمانيين الأوائل في بلادنا «كلهم من النصارى، وغالبيتهم من نصارى الشام» ممن «تربوا في المدارس الأجنبية وفي إرساليات التبشير»، ولذا، كان ولاؤهم الحضاري للغرب، ودعوا إلى النمط الغربي في التقدُّم ثم تبعهم في ذلك بعض المسلمين (ما النمط الغربي للتقدُّم؟ هل هو النمط المادي المحض؟). وقد أدّى ذلك بالحركات الإسلامية إلى رفض العلمانية «عن حق» وربطها «بالتغريب»، بما يتضمن ذلك من استعمار وتبشير ورفع شعار الحاكمية (لله). فالخطأ الأول ـ نقل العلمانية الغربية ـ أحدث، في تصوُّره، رد فعل خاطئًا وهو الحاكمية. (ولنلاحظ هنا أنه تم الانتقال من الدائرة الصغيرة الجزئية إلى الدائرة الكبيرة الشاملة، كما بدأت العلمانية تتحول من ظاهرة محلية وجزئية إلى ظاهرة عالمية، بل حتمية).

وقد أدى هذا الوضع إلى خلق تصوُّر خاطئ بأن ثمة تعارضًا بين العلمانية والإسلام، فجوهر الإسلام ـ كما يرى حسن حنفي ـ علماني! وبعد أن ندقق قليلاً في هذه العبارة سنكتشف أن هذه العلمانية الإسلامية (الجديدة) لا تختلف كثيراً عن العلمانية الغربية (القديمة) إلا في أنها نابعة من الداخل وليست من الخارج. فحسن حنفي لا يعارض العلمانية في حد ذاتها، وإنما يعارضها لأنها مستوردة، أما «العلمانية العضوية» (إن صح التعبير) أي النابعة عضويًا من مجتمعنا، فهو لا يرى فيها بأسًا البتة. فالإسلام ـ حسب تصوُّر حسن حنفي ـ دين علماني (بالمعنى العالمي لا الغربي)، للأسباب التالية:

١ ـ النموذج الإسلامي «قائم على العلمانية» بمعنى «غياب الكهنوت» (وهذا لا يختلف كثيراً عما قاله محمد رضا محرم).

٢ ـ «الأحكام الشرعية الخمسة [الواجب ـ المندوب ـ المحرَّم ـ المكروه ـ المباح] تُعبِّر عن مستويات الفعل الإنساني الطبيعي، وهي تصف أفعال الإنسان الطبيعية، كما يبغي العلمانيون، خارج دائرة الحلال والحرام الصوريين المفروضين من الخارج». في هذه العبارة الأخيرة، سنكتشف أن ثمة تَطابقًا مذهلاً بين الداخل والخارج، بين الشريعة والطبيعة، بين الإسلامي والعلماني، بين ما هو كامن في الإنسان وما هو متجاوز له، يُذكِّر المرء بمحاولة الفلسفة المثالية الألمانية أن تحل كل

مشكلاتها بافتراض وجود تَماثُل بين قوانين العقل وقوانين التاريخ وقوانين الطبيعة (وعلى كلٍّ . يرى حسن حنفي، في كتاباته الأخرى، أن ثمة تَماثُلاً بين المقدَّس والزمني).

٣ـ الفكر الإنساني العلماني الذي حوَّل بؤرة الوجود من الإله إلى الإنسان «وُجد بشكل متخفف في تراثنا القديم، مغتربًا في الله في علم أصول الدين، وعقلاً خالصًا في علوم الحكمة، وتجربة ذوقية في علوم التصوف، وكسلوك عملي في علم أصول الفقه». ولنلاحظ هنا الحلول والكمون الكامل في الإنسان، والذي يغترب عن جوهره في الإله المتجاوز، وكل هذا يَشي بأن حسن حنفي يقف ضد كل ما هو متجاوز للإنسان، ويحوِّل الإنسان إلى مَطلق كما فعل محمود العالم وفؤاد زكريا وغيرهما من «العلمانيين» العرب ـ أي أنه يؤكد المرجعية الإنسانية المطلقة المتجاوزة للمادة. فالدائرة الشاملة عنده متجاوزة لعالم المادة، وهذا التجاوز يتمثل في الإنسان. الأمر الذي يسمح بظهور ثنائية الطبيعة والإنسان، ولكنها في تصوُّرنا ثنائية واهية، فقداسة الإنسان ومطلقيته ليس لها أساس، لأن سقف كلٍّ من الإنسان والطبيعة هو الطبيعة/ المادة.

وينطوي نصر حامد أبو زيد تحت نمط التأرجح بين الدائرتين، فهو يقوم بإرجاع كلمة «علمانية» إلى أصلها الاشتقاقي «العالَم» وليس «العلْم»، ويضيف أن هذا لا يعني أن دلالة الكلمة في تَطوُّرها التاريخي مفصولة عن دلالة «العلم». فالاهتمام بالعالم وبشئونه وبالإنسان، بوصفه قلبَ العالم ومركزه، هو جوهر دعوة العلمانية. ويرى نصر أبو زيد أن هذا الموقف مُناقض لموقف الكنيسة الذي يجعل «الآخرة» و«العالم الآخر» الهدف والغاية، فالصراع إذن كان بين «الدنيويين» و«الأخرويين»، وهذا معناه تركيز الدنيويين على الناسوت/ الإنسان دون إهدار اللاهوت/ الدين، بينما يُركز الأخرويون على اللاهوت/ الدين مع إهمال الناسوت/ الإنسان.

ومع هذا يرى نصر أبو زيد أن تاريخ الكنيسة في واقع الأمر يقول إنها لم تهمل شئون الدنيا، بل انغمست فيها لحسابها، وأن الإقطاع الغربي وظَّف الدين في دعوة المستغَلين للبحث عن الخلاص الأخروي والانصراف عن الدنيا، وهو ما يعني (من

منظور نصر أبو زيد) أن طاعة الكنيسة كانت تعني الخضوع للإقطاع واستغلاليته. والكنيسة بهذا المعنى كانت تمارس أيديولوجيا القهر والاستغلال في صراع دنيوي لا علاقة له باللاهوت أو الدين. والعلمانية في هذا السياق معركة جزئية، ومجرد واقعة تاريخية، محصورة بنطاق التاريخ الغربي ومرتبطة بخصائص الكنيسة المسيحية (كمؤسسة دينية لا كعقيدة دينية). ومن الواضح أن الصراع هنا يجري في المجال الاقتصادي وربما السياسي (الإقطاع الغربي)، ولا يوجد أي حديث عن رؤية العالم ودور العقل والفنون وحياة الناس اليومية. ولذا، يرى نصر أبو زيد أن العلمانية لا تعادي الدين، فكأنه من دعاة العلمانية الجزئية (الدائرة الصغيرة) التي تقبل وجود المطلق الأخلاقي وما وراء المادة.

ولكن نصر أبو زيد لا يقف عند هذه الحدود، بل يخرج من نطاق العلمانية الجزئية (الدائرة الصغيرة) إلى العلمانية الشاملة (الدائرة الكبيرة)، ومن نطاق السياسي والاقتصادي إلى مجال الرؤية الشاملة، ومن نطاق النسبي إلى المطلق والنهائي، ويطرح، في نهاية الأمر، شعاراً شاملاً: «لا سلطان على العقل إلا للعقل». فالعقل هنا هو المرجعية الكلية والنهائية، الذي يَجُبُّ كل شيء (وضمن ذلك القيم الأخلاقية والإنسانية والدينية بطبيعة الحال). وإذا كان ثمة خلط (غير متعمَّد) بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة فإن الخلط نفسه يُوجَد بين المطلق والنسبي، فنصر أبو زيد لا يُبيِّن نوعية هذا العقل الذي سيصبح السلطان الجديد: أهو العقل المادي والأداتي، الذي يُحدِّد فضاؤه بالفضاء الطبيعي/ المادي، أم هو العقل القادر على تَجاوُز عالم الطبيعة/ المادة والواحدية المادية؟

من الواضح أن العقل الذي يدعو إليه نصر أبو زيد هو هذا العقل المادي الذي يَرُدُّ كل شيء إلى عالم المادة وقوانين الحركة والتاريخ. فدراسته لتاريخ المسيحية هي دراسة تاريخانية (بالإنجليزية: هيستوريسيست historicist) محض، تَرُدُّ كل شيء إلى الزمني (الاقتصادي والسياسي)، وهو تفسير له مقدرة تفسيرية عالية، وأحيانًا مذهلة، حينما يتعامل مع الجوانب المادية (مثل علاقات الإنتاج) للوجود الإنساني، ولكن هذه المقدرة تضعف بشكل واضح حينما يتعامل مع الأخلاق وأسرار الإنسان. ولذا، يمكن القول بأن نصر أبو زيد، رغم أنه يتنقل بين الدائرتين: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة وبين المطلق والنسبي، إلا أنه يحسم تأرجحه ـ

في معظم الأحيان وليس دائمًا ـ لحساب العلمانية الشاملة والنسبية المعرفية والأخلاقية.

ويُلاحَظ النمط نفسه من التأرجح في كتابات عاطف العراقي. فهو يبدأ بتقرير أن ما يُشاع عن العلمانية من اتهامات باطل. . فالقول بوجود ترابط بين العلمانية والدعوة ضد الدين جاء عن سوء فهم للعلمانية، فالفصل بين الدين والدولة، والقول بأن الدين لله والوطن للجميع، لا يمكن أن يمثل اتجاهات غير دينية. ثم يسوق عاطف العراقي تعريفًا فضفاضًا جدًا للعلمانية، وذلك في قوله: «يتمثل معنى العلمانية أو يدور حول التمييز بين العلم من جهة والدين من جهة أخرى»، أي أنه يقبل الثنائية، كما يقبل وجود حيز علماني وآخر غير علماني، وأن هناك مجالاً للدين في المجتمع. وبالفعل يضيف عاطف العراقي أن العلمانية «لا تدعو إلى إلغاء الدين وإنما تدعو إلى عدم الاعتراف بالسلطة الدينية» وحسب، وإلى «نقد القول بإمكانية وجود حكومة دينية» وإلى «فصل الدين عن الدولة». وضرورة «التمييز بين الدين من جهة ورجال الدين من جهة أخرى» لا يعني دمغًا أو رفضًا للدين. كل هذا يعني أن عاطف العراقي يدور في إطار العلمانية الجزئية بلا أي إبهام. ولذا، فهو يرى عدم وجود أي مجال للتعارض بين التقدُّم العلمي والقيم الأخلاقية المطلقة أو «مع السمو الأخلاقي الروحي»، بل يمكن أن يكون «التقدُّم العلمي وسيلة لنشر الأخلاق».

ولكن عاطف العراقي (شأنه شأن نصر أبو زيد) يتحرك خارج هذا النطاق، ويبدأ الحديث عن مبدأ التنوير. وفلسفة التنوير فلسفة عقلانية مادية شاملة واحدية، لا تسمح بوجود مطلقات إنسانية أو أخلاقية أو دينية. ثم يتحوَّل هذا العقل تدريجيًا إلى المطلق والمرجعية النهائية. . «فالعقل ـ والعقل وحده ـ هو الركيزة الكبرى»، و "إذا أردنا أيديولوجية لفكرنا العربي فلابد أن يكون شعارها تقديس العقل». وفي لغة صوفية جذابة يقول عاطف العراقي: إن العقل «يمثل النور والضياء واليقين»!

ونحن نعرف من كتابات عاطف العراقي الأخرى أن هذا العقل الذي يتم تقديسه هو العقل المادي، وهو عقل عالمي مجرد يقوم على الإيمان بالثقافة الخالدة. . «الثقافة الإنسانية التي تتخطى حدود الزمان والمكان». وكما هي الحال دائمًا، حينما

نصل إلى هذه الدرجة من العولمة والكوكبة، نكتشف أننا في رحاب العالم الغربي، باعتبار أن الحضارة الغربية الحديثة هي أعظم تجلٍّ لهذا العقل. . «فعلى أساسه أقامت أوربا حضارتها». ولذا. . «لا تنوير بدون نشر مبادئ الحضارة الغربية». وهكذا ينتهي الأمر بنا إلى تعريف العلمانية بأنها التحديث على النمط الغربي ونشر مبادئ الحضارة الغربية، وهي علمانية شاملة، تتغلغل في مجالات الحياة كافة، ولا تعرف أية مطلقات من أي نوع، وتمحو أي حيز أو خصوصية تحاول أن تستقل عنها.

وقد استخدم الكاتب السوداني عبد السلام سيد أحمد صورة مجازية، قريبة من صورة الدائرتين المتداخلتين التي نستخدمها، لوصف العلاقة بين التصورين الجزئي والشامل للعلمانية. فهو يرى أن العلمانية مكونة من دوائر ثلاث متداخلة. أما الدائرة الأولى (ولنسمِّها «علمنة السياسة») فهي «مبدأ فصل الدين عن الدولة»، أي أنها علمانية تنطبق على عالم السياسة وحسب، وتلزم الصمت بشأن الحيز غير العلماني والثنائيات والمطلقات والمرجعيات غير المادية. أما الدائرة الثانية (الأكثر اتساعًا) التي يسميها «العلمنة الفكرية» «فهي متمثلة في بروز الفكر العقلاني الطبيعي» (المرجعية المادية). ثم يتحدث بعد ذلك عن الدائرة الثالثة (التي تشمل الدائرتين الأخريين) التي يسميها «العلمنة الاجتماعية» (أي تطبيق الرؤية العلمانية الشاملة على النشاطات التي تجري في المجتمع)، ويعرفها بأنها «تقوم على إحلال منظومة متكاملة من القيم والأخلاق والعلائق الإنسانية ـ أو «الإنسية» ـ مقابل «الدينية»». وهكذا ننتقل من التعريف الجزئي إلى التعريف الشامل، ومن الدائرة الصغيرة ذات النطاق المحدود إلى الدائرة الكبيرة ذات النطاق الكلي الشامل.

ولكن هناك من الكُتَّاب من لا يتأرجح (إلا نادرًا) بين الدائرتين أو العلمانيتين: الجزئية والشاملة، وإنما يتبنَّى الرؤية الشاملة بكل تضميناتها الفلسفية. ويمكن القول بأن عادل ضاهر، وهو مفكر أردني مقيم في الولايات المتحدة، من أكثر المفكرين العرب وضوحًا في محاولة تعريف العلمانية. ولذا، لا نجد في كتاباته أي تأرجح بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، أو بين علمانية تقبل المطلق الديني أو الأخلاقي أو الإنساني وأخرى نسبية تمامًا لا تقبل أية مطلقات أو ماهيات. يقرر عادل ضاهر أن يفصل عملية التعريف عن الظروف التاريخية التي صاحبت ظهور

المفهوم والمصطلح، ويضع التعريف على المستوى الفلسفي المعرفي الواضح، ويفصله عن المناسبات التاريخية وعن مسار التاريخ الغربي والصراع مع الكنيسة ورفض سيطرتها. فالقضية الحقيقية بالنسبة لعادل ضاهر هي «جعل الدين في نصوصه المقدَّسة (من حيث كونُها تختزن كلام الله) المرجعَ الأخير في كل ما يخص شئوننا الدينية والدنيوية على حدٍّ سواء» (أي أنه يثير القضية على مستوى المرجعية، وليس على مستوى الأقوال المتناثرة).

إن القضية هنا هي قضية «طبيعة المعرفة العملية المطلوبة لتنظيم شئوننا الدنيوية». والموقف العلماني الخالص مؤداه أن هذا النوع من المعرفة لا يجد، ولا يمكن حتى من حيث المبدأ، أن يجد أساسه الأخير في الدين. وهذا الموقف يرتبط بالضرورة بنظرة معيَّنة لطبيعة القيم من حيث كونُها من المكونات الرئيسة للمعرفة العملية. فإذا كانت المعرفة العملية لا تجد أساسها الأخير في الدين، فإن مردَّ ذلك هو أن المكونات الأساسية لها، ومن بينها القيم، مستقلة منطقيًا عن الدين.

«كذلك لابد أن يرتبط الموقف المذكور بنظرة معيَّنة في طبيعة الدين نفسه وطبيعة العقل الإنساني وعلاقة الوحي بالعقل، فإذا لم تكن الاعتبارات الدينية هي الاعتبارات النهائية التي ينبغي اللجوء إليها للحسم في الأمور ذات العلاقة بالمعرفة العملية، فإن هذا مرده إلى أن هذه الاعتبارات ليست فوقَ عقلية أو ذاتَ أرجحية على الاعتبارات العقلية. إن العكس تمامًا هو الصحيح، وينطوي هذا على نظرةٍ معيَّنة لطبيعة الدين تقضي بعدم جعله في منأى عن الخضوع لمعايير العقل».

ولكن ما هذا العقل الذي سيخضع له الوحي (وسيخضع له الإنسان ذاته)؟ توحي دراسات عادل ضاهر الأخرى بأن العقل المشار إليه هو العقل المادي. ومن ثَمَّ، فتعريفه للعلمانية هو تعريف للعلمانية الشاملة التي لا تقبل إلا المعايير النسبية، وترفض المطلقات والماورائيات والماهيات والقَبْليات كافةً، فهي علمانية لا تعرف الثنائيات أو الخصوصيات.

وحينما يقوم الكاتب السوري (المقيم في باريس) هاشم صالح بتعريف العلمانية نجده يقف على أرض صُلبة كلها يقين وإيمان بالعلم، فهو يتغنى بطريقة صوفية عن أوربا: «أوربا علمانية، متحررة، عقلانية، لا أثر للأصولية الدينية فيها»، كما

يتحدث عما يسميه «معجزة الحداثة» وعن «حظ أوربا، أو سر تفوقها على بقية سكان العالم، ونجاحها الذي يخطف الأبصار». بعد هذه الغنائية الصوفية في وصف «المعجزة العلمانية» بنورها المتدفق، يبيِّن لنا هاشم صالح «مفتاح الجنة"!.. لقد قامت أكبر ثورة علمية وروحية في تاريخ البشرية في أوربا، وأتت بما يسميه «الصورة العلمية» وهي «صورة الكون الفيزيائي الموحَّد الخاضع للقوانين (والمرجعية) الصارمة للفيزياء الرياضية، وراحت هذه الفيزياء الرياضية تُفسِّر الظواهر كافة سواء في مجال العلوم الطبيعية أم في مجال العلوم الإنسانية»، أي أن سمَة الجنة - في تصور هاشم صالح - هي أن الإنساني يخضع للقوانين الصارمة للفيزياء الرياضية، أي يختفي تمامًا، فهذا هو المسار الطبيعي في حضارتنا. إن الدائرة الشاملة الأكبر خاضعة بشكل صارم للقوانين المادية، ومن خلالها يمكن تفسير كل ما يدور في الدائرة الأصغر.

والصلابة نفسها واليقين نفسه يوجدان في تعريف مراد وهبة للعلمانية، فهو تعريف واضح تمام الوضوح، صُلب تمام الصلابة. فهو يذهب إلى أن الفصل بين الدين والدولة (الدائرة الجزئية الصغيرة) هو مجرد معلول لعلة، وإجراءات تحتاج لتفسير. هذه العلة هي الرؤية الشاملة (الدائرة الكلية الأكبر) الكامنة وراء الإجراءات. ويبدأ مراد وهبة في طرح رؤيته للعلمانية فيعرِّفها بأنها ظاهرة واحدية نسبية، فهي «تحديد» للوجود الإنساني بالزمان والتاريخ (أي بالنسبي «دون مُجاوَزة لهذا العالم»، على حد قوله). ولذا، يَخْلُص مراد وهبة إلى أن العلمانية هي التفكير في «النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق»، وهي نسبية مطلقة لأنها تحدد الوجود الإنساني والطبيعي، أي كل شيء.

ويزيد مراد وهبة المسألة وضوحًا حين يتحدث عن وَحْدة المعرفة (الأخلاق - الجمال - القيم) كتجسيد لوَحْدة الكون (أي وَحْدة الطبيعة والإنسان، وَحْدة وجود مادية كاملة)، أي استيعاب الإنساني في المادي، ولذا، فهو يبشر بتأسيس علم ثلاثي «يوحد بين الفيزياء والسياسة والفلسفة» (ألا يذكِّرنا هذا بإسبينوزا؟). كل هذا يعني في واقع الأمر أن ثنائية الإنساني والطبيعي (والمادي والمعنوي) قد تم محوها تمامًا، وأن الإنسان قد تحوَّل إلى كائن طبيعي/ مادي (حيوان طبيعي/ اجتماعي)، يستنبط معلوماته من التجربة الحسية، ويستمد أخلاقه من

حركة الطبيعة/ المادة. وبالتالي، يتفكك كل ما هو إنساني ويُردُّ ـ في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير ـ إلى أصول مادية وتاريخية. وهذا يدخل بنا عالم العلمانية الشاملة والواحدية المادية والنماذج أحادية الخط (بالإنجليزية: يوني لينيار unilinear) التي لا تعرف مطلقات ولا ثوابت، ولا ثنائيات ولا منحنيات، ولا خصوصيات ولا كليات (إلا باعتبارها «أموراً مؤقتة» مآلها إما إلى الزوال الكامل أو إلى التحوُّل الجذْري). ويُلاحَظ من ثَمَّ تَراجُع الإنسان في هذا العالم المصمت واندماجه الكاملَ في الطبيعي وخضوعه وإذعانه له.

ويرى مراد وهبة أن العلمانية «هي المسار الإنساني في حضارتنا»، أي حضارة كل البشر في كل زمان ومكان (هل العلمانية والعولمة هما شيءٌ واحد؟). ومن هذا المنظور قام بالدفاع عن التطبيع مع إسرائيل (ألسنا أبناء حضارة مادية واحدة؟!)، وأيَّد تحالف كوبنهاجن بقوله إن ما دفعه إلى هذا إيمانه بفلسفة التنوير القائلة بأنه «لا سلطان على العقل إلا للعقل وحده» (وهذا هو أحد تعريفاته للعلمانية أيضًا، وهو ما انتهى إليه كذلك نصر أبو زيد!). وما يعنيه مراد وهبة هو العقل المادي، أي العقل الذي لا يتحرك إلا في إطار النموذج الطبيعي/ المادي، وهو نموذج عام لا يعرف الخصوصيات ولا الثنائيات، ولا يفرِّق بين حيز إنساني وآخر طبيعي/ مادي، يرد كل شيء إلى المادة، والمادة وحدها، ومن هذا المنظور (كما سنبين لاحقًا) تبدو كل الأمور متساوية، ولا يوجد فرق بين العدل والظلم ولا بين إنسان وآخر. (ولكن رغم صلابة الدكتور وهبة وواحديته الظاهرة فإنه في واقع الأمر يتأرجح أحيانًا ويتحدث عن الإنسان باعتباره مطلقًا، ومن ثَمَّ نجد «رواسب» ميتافيزيقية عنده لم ينجح في «التخلص منها» تأخذ شكل الإيمان بالطبيعة البشرية!).

ويعد د. عزيز العَظْمة من أهم الدارسين العرب لظاهرة العلمانية، وتتجلى في كتاباته كل الاتجاهات (الجزئية ـ المتأرجحة ـ الشاملة). فهو يصل في معظم الأحوال بالخطاب العلماني العربي إلى كثير من نتائجه المنطقية، ولكنه في لحظات نادرة يحجم عن ذلك، إذ أنه يضيف في تلك اللحظات بعض المطلقات الأخلاقية، التي تتناقض ونسبيتَه المطلقة!

وابتداء، لن نلتفت إلى الجانب السِّجَالي في خطابه، وبخاصة حين يلجأ إلى تسفيه الخطاب المعارض له تمامًا. فهو يقول، في إحدى دراساته على سبيل المثال: «العلمانية تستند إلى النظرة العلمية بدلاً من الرؤية الدينية الخرافية إلى شئون الكون والطبيعة على العموم [هل الرؤية الدينية «خرافية» بالضرورة؟!]، وتؤثر الكلام في علم الفلك على الكلام القرآني حول التكوير، والكلام في الجغرافيا الطبيعية على الكلام حول جبل قاف [هل يمكن اختزال إسهامات الجغرافيين الإسلاميين إلى هذا الحد؟!]، والأخذ بالاعتبار العقلي بدلاً من الاعتبار الإيماني والخرافي للأمور». وهو لا يقف عند هذا الحد، بل يتحدث عن «الموروث الكُتُبي» و«الماضي المتقادم الزائل»، ويذهب إلى أن أساس معرفتنا التراثية هو «الركون إلى المعرفة بالجن والعفاريت والزقوم، ويأجوج ومأجوج، وموقع جبل قاف [مرةً أخرى: جبل قاف!] والتداوي بالرُّقَى والطلاسم والأسماء الحسنى».

و«التدين الشخصي» بالنسبة له هو «القيام بالشعائر والالتزام بالحجاب واستخدام العبارات الدينية في الفكر السياسي وفي العقل الاجتماعي»، و«الاشتطاط الوسواسي في شئون الدين عند بعض الأفراد والجماعات، وبعض مظاهر الهيستريا الجماعية، كموجات الإغماء لدى طالبات المدارس المصرية والفلسطينية». وهكذا اختزل ظاهرة مركبة إلى أقصى درجة في شعائر فارغة من المعنى (من وجهة نظره بالطبع)، وحوَّل ظاهرة عابرة (لم تتكرر من قبل أو بعد [إغماء الطالبات قبل عدة سنوات]) إلى نموذج تفسيري عام!.

والصحوة الإسلامية - حسب تصوُّره - نتاج الأزمة. والأزمة، بدورها، إن هي إلا نتاج عنصر مادي واحد يختزل إلى العنصر الاقتصادي، أي أننا نعود مرة أخرى إلى التفسير المملّ للواقع الإنساني المركب من خلال علاقات الإنتاج ووسائل الإنتاج وقوى الإنتاج! ولذا، فحين يشير د. العَظْمة إلى «المسلم العادي» يبين أنه يطلب الخبز ولا يُعطي إلا الإيمان (الذي لن يشبعه لفترة طويلة!)، ويعرِّف الإيمان بأنه «أفيون». وبذلك نعود مرة أخرى لعبارة «أفيون الشعوب» مرةً أخرى! (وهي عبارة يتنصل منها أصحابها الآن). هل «المسلم العادي» مختلف عن «المسلم غير العادي»؟ أليس من الممكن أن نفترض أن هذا المسلم العادي إنسان كامل، ومن ثَمَّ فدوافعه أكثر تركيبًا من مجرد البحث عن الخبز؟ إن الحديث عن الإيمان باعتباره

مجرد «أفيون» نتاج رؤية مادية اقتصادوية economistic اختزالية سادت القرن التاسع عشر في أوربا، وهي رؤية لم تدرك مدى تركيبية الأبعاد الإنسانية وتداخلها، فسقطت في هذا الخطاب الاختزالي الذي يحوِّل الإنسان إلى ظاهرة كمية أحادية البُعد، يمكن رصدها والتنبؤ بسلوكها، ثم التحكُّم فيها.

ومن أطرف ما ورد في كتابات الدكتور العَظْمة هو محاولة تفسير الصحوة الإسلامية بأنها في بعض جوانبها نتيجة مشاهدتنا «البرامج التليفزيونية الإخبارية العالمية» التي تضخم دور الإسلام في حياة العرب، وهو ما يجعل بعض الظواهر الهامشية في واقعها [مثل الإسلام طبعًا!] أموراً مركزية في الخيال. ومن الصعب التعليق على مثل هذا «التفسير التليفزيوني» للتاريخ (إن صح التعبير!)، فهو أكثر ـ بمراحل لا تُحصى ـ اختزالية واحتقاراً للإنسان من التفسير المادي. ولذا، فلنكتف بإعادة طرح السؤال الذي طرحه وجيه كوثراني من قبل، منذ سبعة أعوام، علىَ العَظْمة حين قال: «إذا كانت الصحوة الإسلامية بهذه الضحالة والسطحية [مجرد تعبير عن أزمة (اقتصادية)، وثمرة برامج تليفزيونية تضخم الشأن الإسلامي بدلاً من أن تعطيه حجمه الحقيقي]، وإذا كان الإسلاميون على هذا المستوى من اللاتاريخية «والانعزال عن الزمان والمكان». . فكيف تأتى لهذا الخطاب أن يحمل كل هذه الدينامية السياسية في المجتمعات العربية والإسلامية اليوم؟!».

لا داعي للخوض في هذا السجال، ولنركز على منطلقات د. العَظْمة الفلسفية والنتائج التي يخلص إليها استناداً إلى هذه المنطلقات، فهذا أجدى وأنفع.

يبدأ د. عزيز العَظْمة في عالم التعريفات الجزئية حين يقول: «إن العلمانية تعني الاستقلال النسبي للمجتمع المدني عن التحكُّم الرسمي به وبحياته العامة ومعاملاته ومبادلاته وفقًا لمبادئ دين الأكثرية وعقائده وشرائعه. . . إلخ، كما تعني المساواة بين المواطنين جميعًا أمام القانون، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو المذهبية أو الطائفية أو الإثنية، كما تعني صياغة حرية الضمير والمعتقد للجميع». ويُعرِّف عزيز العظمة ما يسميه «وجه العلمانية السياسي»، بأنه «عزل الدين عن السياسة» (يشير عزيز العظمة إلى ما يسميه «وجه العلمانية المؤسسي» وهو «اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة كالأندية والمحافل»، ويمكن أن تنضوي هذه تحت «وجه العلمانية السياسي»).

ولكن، وكما يقول د. مراد وهبة، كل هذا عبارة عن معلول لعلة، أي أنه تجلٍّ لمنظومة فلسفية كامنة وراء كل هذه الإجراءات والمفاهيم. ولحسن حظنا.. لا يتركنا د. العَظْمة مع عالم المعلولات المنحصر في نطاق الدائرة الصغيرة، وهو ما قد يعني انحسار الدين ولكنه لا يعني التصدي لقضية الإيمان والمرجعية الفلسفية والمعرفية النهائية للمجتمع - بل نجده يوسّع نطاق تعريفه، فيتحرك في مجال أوسع من وجه العلمانية السياسي، فيتحدث عما يسميه «وجه العلمانية المعرفي» ويصفه بأنه «نفي الأسباب الخارقة عن الظواهر الطبيعية والتاريخية»، وهو ما يعني الاكتفاء بالأسباب المحسوسة المادية وقوانين الحركة. كل هذا يعني الإيمان بـ «دنيوية هذا الواقع، وحركيته وتحولاته»، أي ماديته الكاملة (مرجعيته المادية). ولذا، فهو لا يتوجه للقضايا الفلسفية التي تقع خارج نطاق هذه الحدود المادية الواضحة، فيُنكر من ثَمَّ وجودَ الماهيات والمطلقات والكليات والغائيات (بوصفها أشكالاً من الميتافيزيقا، أو «ظلال الإله» حسب تعبير نيتشه).

إن العلمانية - في تصوُّره - رؤية قامت بتنحية «المرجعية الدينية عن موقع المحور الذي كانت تشغله في قطاعات التشريع والتعليم والقضاء والثقافة». فهي فكر مساوق لممارسات اجتماعية وقانونية وعقلية وثقافية، وليس للمرجعية الدينية فيه أثر يذكر. كل هذا يعني «انسحاب الدين في مجال العموم الاجتماعي إلى مجال الخصوص الفردي (العبادي والاعتقادي) الذي لا نتائج اجتماعية وسياسية فعلية له إلا ما اندرج من الطقوس الدينية في الطقوس الاجتماعية، كالزواج والعمودية والختان والدفن»، فالدين «يستهدف العالم الآخر وليس الدنيا». أي أن د. العَظْمة يرى أن الدين انسحب من الحياة العامة تماماً، وأن الحياة العامة أصبحت بلا مرجعية دينية، وإن بقيت له فعالية ما، فهي لا تظهر إلا في بعض جوانب الحياة الخاصة وحسب.

ولكن حيث إنه لا يوجد شيء بلا مرجعية، فما مرجعية العلمانية؟. يقول د. العَظْمة «إن المعرفة في إطار العلمانية تتحرَّر من القيود الدينية وتستند إلى الطبيعة والتاريخ والنظرة العلمية وإعمال العقل، لا إلى الكتب المقدسة كنقاط مرجعية». ثم يضيف: «إن العلمانية هي «افتراض الكون مستقلاً، تفسره قواه وأنماط انتظامه الخاصة والحركة غير المنقطعة للطبيعة والمجتمع، ومقالة التطور المستمر الذي ينتفي معه ثبات

القيم الأخلاقية والروحية». وهذا لا يختلف كثيراً عن تعريفنا ما سميناه العلمانية الشاملة. ولذا، فالأسئلة التي طرحناها لا تزال قائمة. فعلى سبيل المثال.. إذا كان العالم يتسم بهذه الصيرورة الكاملة والنسبية المطلقة (الأمر الذي يذكّرنا بالأُسس الفلسفية لما بعد الحداثة التي يهاجمها د. العظمة)، ألا يعطينا هذا الحقّ في أن نسأل: هل الطبيعة قادرة على تزويدنا بقيم أخلاقية؟ هل التاريخ، بما فيه من صراع وفوضى، قادر على أن يقوم بهذا الدور؟ هل «العقل» قادر على ذلك؟

ثم يتعمق د. العَظْمة بشكل أكبر في تعريف منطلقاته الفلسفية فيقول في عبارة دالة: «إن العلمانية تؤكد «أولوية اللانهائية»، أي اعتبار حركة المجتمع حركةً مستمرة لا نهايات ولا غائيات لها، حركةً منفتحة أبدًا على التحوُّل». ولذا، فهو لا يرفض الرؤى الميتافيزيقية وحسب، وإنما يرفض أيضًا «الرؤى الماهوية»، أي أنه يقفز قفزة واسعة إلى عالم ما بعد الحداثة، ولذا، يمكن القول بأن المنطق الداخلي لأطروحته وتضميناتها الفلسفية ينطوي على رفض تعريفات محمود أمين العالم وفؤاد زكريا وحسن حنفي (وربما نصر أبو زيد وعاطف العراقي أيضًا)، التي لا تزال تدور في إطار بعض المفاهيم الإنسانية «العتيقة البالية» مثل المطلق والجوهر والكل، ومثل هذه الأمور التي تتسم بالثبات والصلابة، والتي لا تزال تمنح الإنسان مركزية ليس لها ما يبررها، من منظور الحركة المادية المتدفقة!

وحينما يتحدث د. العَظْمة عما يسميه «وجه العلمانية الأخلاقي» (أي أنه يخرج من نطاق النظرية إلى عالم التطبيق ويتحرك من المجال الفلسفي المجرد إلى المجال المجتمعي المتعين)، فسنجد المادية والحركية والسيولة نفسها، فجوهر المنظومة الأخلاقية العلمانية هو ربطها الأخلاق لا بالثوابت وإنما «بالتاريخ والزمن» (المعطَى الزمني المادي المباشر ـ الأمر الواقع ـ الظروف الموضوعية). ولكنه يحاول بعد ذلك تدارك الأمر فيتحدث عن «ربط الأخلاق والوازع بالضمير بدلاً من الإلزام والترهيب بعقاب الآخرة». ومن حقنا أن نتساءل عن ماهية هذا الضمير، وهل هو أيضًا خاضع للزمان والتاريخ والمجتمع، ولماذا يشكل استثناء داخل «دنيوية هذا الواقع، وحركيته وتحوُّلاته؟. السؤال بلاغيٌّ، لأن د. العَظْمة قرر من قبل أن الأخلاق نتاج التاريخ والزمن والمجتمع، ومن ثَمَّ، يمكننا افتراض أن هذا الضمير هو الآخر أمر متغير بتغير الزمان والتاريخ والمجتمع.

ويتسع نطاق العلمانية ويصل إلى درجة كاسحة حين يهاجم العَظْمة الخصوصية العربية باعتبارها خصوصية «ماضوية تقينا من الرقيّ ومن تهجين الأصول، أي أنها تقينا من إدراك الواقع وسبل الترقي، وتستثير فينا الحَميَّة إلى ما انقرض، وإرادة إعادة إنتاج التخلف، والنكوص إلى ما قضى وولّى وتقادم». وفي مكان آخر يتحدث عن الخصوصية باعتبارها آلية تجعل المجتمعات العربية «استثناءً موهومًا، وحالة خارجة عن سنن المجتمع وعمل العقل التاريخي والاعتبار السوسيولوجي». وفي وسط هذا السيل العرمرم من الكلمات، لم يناقش د. العَظْمة قضية محورية في مبحث الهُوية والخصوصية وهي: هل كل الخصوصيات والهويات «ماضوية»؟ وهل هي بالضرورة معادية للتاريخ والسوسيولوجيا؟ وما قوله في «الشيوعية الماوية» التي نعرف الآن مدى تأثرها بالكونفوشية والتقاليد الحضارية الصينية؟ وما قوله في حركة التحديث في اليابان، التي بدأت «باستعادة» الامبراطور (ميجي)، أي أنها حركة للأمام من خلال العودة للوراء؟ وما قوله في الانتفاضة الفلسطينية، التي تمكَّنت من هزيمة التكنولوجيا الغربية المتقدمة من خلال العودة عن الحداثة وبعث أشكال تقليدية من النضال وآليات تقليدية للبقاء مستمدة كلها من الهُوية الخصوصية؟

ولكن.. ما الأساس الفلسفي لهذا الهجوم على الخصوصية؟ يرى د. العَظْمة أن العصر الحديث عصر تشي وقائعه بالتشاكل. ولكن.. أليس هذا التشاكل هو الذي يسمَّى في علم الاجتماع الحديث بالتنميط؟ أليس من واجب الإنسان كإنسان أن يقف ضد محاولة تنميطه ووضعه في قالب جاهز يختزله؟ أليس من واجبه الإنساني أن يقوم بهذه المحاولة مستخدمًا «عقله النقدي»، الذي يرفض الأمر الواقع ويتجاوزه ويطرح رؤى جديدة، وألا يكتفي بـ «عقله الأداتي» الذي يذعن ويقبل وضع «التشاكل» هذا؟ أليس من حقنا أن ندرك تاريخنا وتراثنا وأهميتهما (فهما محصّلة تجاربنا المشتركة عبر الزمان) وأن نعرف أن تركيبتنا الإنسانية متجذِّرة فيهما، وأن رحابةَ الوجود الإنساني وتنوُّعَه ثمرة رحابةِ التاريخ وتنوُّعه (على عكس النظام الطبيعي المتجانس المتماثل المطرد الرتيب)؟

مرة أخرى.. السؤال بلاغيٌّ لأن د. العَظْمة يؤكد أن العلمانية ليست «خيارًا أيديولوجيًا بقدر ما هي واقع تاريخي موضوعي وعالمي في آنٍ»! وهي «مساوقة

ضمنية لحركة المجتمع والفكر» و" حركة موضوعية مطابقة لرقي المجتمعات مسلحة بالتاريخ». إنها «علمانية ضمنية»، جاءت دونما جلب ودونما وعي فعلي بالذات. وقد هيمنت هذه العلمانية وتجذرت إلا في حالة واحدة، وذلك حين خرج الدينيون «عن الاستكانة للواقع ومجاراته»، وبدلاً من ذلك تبنوا «نهجًا أيديولوجيًا تعبويًا عدوانيًا ضد الواقع». والأسلم من وجهة نظر الدكتور العظمة هو الاستكانة للواقع ومجاراته، بدلاً من هذه التعبئة وهذا «التهييج" !

بل إنه يرى أن ثمة ترادفًا كاملاً بين العلمانية وما سماه زمن الحداثة، هذا الزمن الذي يتسم بالعالمية. ولذا، فهو يتحدث عن «الحداثة الكونية»، التي أعادت تشكيل الواقع العالمي كله، بحيث أصبح هو نفسُه الواقع.

ومثل هذه الرؤية التي تدَّعي الموضوعية والحتمية عادةً ما تسقط في رؤية التاريخ باعتباره مسارًا خطيًا واحدًا، فمهما تعدَّدت السبل فالنهاية واحدة (ومن هنا نجد أن أطروحة نهاية التاريخ، كامنة ـ مثل فرانكشتاين أو دراكيولا! ـ داخل مثل هذه الرؤى). والصيرورة التاريخية، في تصوُّر د. العَظْمة، رغم لانهائيتها تؤدي في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلى زمن الحداثة الذي يتسم بسمَة العالمية. فزمن الحداثة قد يكون ذا منشأ أوربي، «ولكنه أدى إلى تحولات في أرجاء المعمورة»، وأدى إلى ظهور التاريخ العالمي الذي أضحى متكاملاً على الصعيد العالمي أكثر من قرنين. إن العلمانية تتبدى في تاريخ الإنسانية بأسره، «فهي ذات وجهة تاريخية على نحو مقرر، لا انفكاك منه على جميع الصُّعُد». ولذا، فهو «ليس حتميَّ الوجهة في مبتدئه، ولكنه واقع في فعله»، أي أنه لم يكن حتميًا في البداية، ولكنه أصبح أمرًا واقعًا علينا قبوله والإذعان له ("الاستكانة له ومجاراته").

إن زمن الحداثة هو نفسه صيرورة التاريخ، أو نتيجته المتعينة الحتمية في عصرنا. وهو إلى جانب ذلك الحركة المطابقة لرقي المجتمعات. وقد أدى زمن الحداثة هذا، بسبب حتميته وعالميته، «إلى انقطاع المسار التاريخي للعرب». وما علينا، في هذه الحالة، إلا قبول هذا الأمر الواقع الحتمي، وأي انحراف عن هذا «الصراط العالمي الحداثي العلماني المستقيم» هو في واقع الأمر «خيار يعاكس الواقع، واقع انقطاعنا عن ماضينا البعيد».

هذه لغة هيجلية . . لغة نهاية التاريخ التي لا تُبقي ولا تذر، تُذكِّر الدارس بفلسفات القرن التاسع عشر التي كانت تحاول تفسير كل الظواهر بردها إلى عنصر واضح حاسم، وتُدخله كلَّه في منظومة عضوية واحدة لا تتخللها أية ثغرات أو أي شكل من أشكال الانقطاع. وبالفعل. . نكتشف أن العلمانية في كتابات عزيز العَظْمة هي «العالمية» (أو «الزمانية العالمية» في رواية أخرى!)، وأن مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى العلمانية، وهو أمر «تمليه القيم العالمية». ما هذه القيم العالمية؟ ما مصدرها؟ وما مضمونها؟ ومن المؤمنون بها؟ . . هل أشم هنا رائحة الميتافيزيقا الخفية «والرؤى الماهوية"؟ . . هل يوجد فارق بين «الزمانية العالمية» هذه والعولمة؟! وأين ذهبت «الأولوية اللانهائية» إياها؟! يتحاشى عزيز العَظْمة الإجابة على بعض هذه الأسئلة ويحاول الإجابة على البعض الآخر فيقول: إن «الكونية الفكرية» أو «الزمانية العالمية» مؤسسة على مركب علماني من النفعية والعلموية والتطورية» (هل التطورية هذه، هي محاولة لبقة من جانبه لتحاشي وجه الداروينية القبيح؟!). مهما كان الأمر، فإن الفلسفات الثلاث التي ذكرها هي فلسفات ذات مرجعية زمنية مادية لا تُهمِّش الدين وحسب، وإنما تُهمِّش القيم الأخلاقية والغائيات الإنسانية وفكرة الكل، وأي شكل من أشكال الثبات، وأي شكل من أشكال الخصوصية. . فهي «كونية» و«عالمية» و«حتمية».

ومشكلة المشكلات بالنسبة لنا (نحن المتمسكين بالقيمة وبالخصوصية والغائيات الإنسانية) أننا لا نعرف الحتميات التاريخية اليقينية التي بيَّنها عزيز العَظْمة. فإذا كانت مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى العلمانية بمعناها الشامل (كنفعية وعلموية وتطورية كما يقول)، فمسيرة التاريخ الثقافي العربي محكومة بهذا المسار. ولذا، فبدلاً من أن نسبح مع التيار في غبطة وسرور، وبدلاً من أن نلقي أنفسنا في سعادة غامرة (محايدة موضوعية) في السيل الدفاق للعالمية والكونية ونزع الخصوصية، وبدلاً من أن نتصالح مع الحتمية التاريخية لهذه السيولة ـ تجدنا نشعر بعُقَد النقص تجاهها!

ولكن المشكلة الحقيقية ـ في تصوُّرنا ـ أننا إن قررنا أن نسبح مع هذا التيار العالمي الحتمي سنكتشف أنه في واقع الأمر غربي وحسب (تمامًا كما بيَّن لنا عاطف العراقي)، إذ ثمة تَرادُف بين مفهومي العالمية والغرب في كتابات هؤلاء العلمانيين المتأرجحين،

فالواحد منهما هو الآخر. وهو أمر مفهوم تمامًا في إطار النموذج الأحادي الاتجاه (والنماذج المادية لابد أن تكون أحادية صُلبة أو ذَرِّية [بالإنجليزية: أتومستيك atomistic] لا مركز لها. فثمة نقطة واحدة، عالمية نهائية سننتهي إليها جميعًا، شئنا أم أبينا). وهناك من خضع للحتمية وحث الخطى (مثل أهل الغرب) فوصل إلى أرض الموعد والميعاد ونهاية التاريخ والمنتهى، ولكن هناك أيضًا من يمارس عُقَد النقص ويقاوم (مثلنا!). ولذا، ينصحنا عزيز العَظْمة، بدلاً من أن نضيع الوقت ونكد ونتعب، أن نُوجِّه أنظارنا حيث نجد تطبيقًا متبلوراً للقوانين العالمية العامة الحتمية، فتبنِّي المُثُل الغربية هو تبنِّي المُثُل العالمية، والمُثُل العالمية (كما بيَّن لنا هاشم صالح من قبل) تعني سيادة القوانين المادية الطبيعية العالمية، التي لا تعرف المكان أو الزمان أو الغائيات الإنسانية أو الخصوصيات القومية، فهي «زمانية عالمية» تحوِّل الإنسان إلى كيان طبيعي/ مادي لا يختلف كثيراً عن الكائنات الطبيعية/ المادية الأخرى، يسري عليه ما يسري عليها من قوانين. ومن ثَمَّ، يمكن تطبيق النماذج الكمية أحادية الخط العالمية، التي ترى أن التاريخ يتبع مساراً خطيًا واحداً مهما تعدَّدت السُبل، فالنهاية واحدة، والصيرورة التاريخية، في تصوُّر د. العظمة، رغم لا نهائيتها تؤدي في نهاية الأمر إلى زمن الحداثة الكونية والزمانية العالمية، وما شابه من مطلقات علمانية تلتهم كل الخصوصيات وتمحو كل الثنائيات والنتوءات، لتودي بنا في عالم أملس تم ترشيده تمامًا وتم التحكُّم فيه. وهكذا ننتهي بإنكار، لا الميتافيزيقا وحسب، وإنما الإنسان المتجاوز للطبيعة ومفهوم الكل والماهية كذلك.

يتبيَّن مما سبق أن ثمة مشكلات أساسية في تعريفات العلمانية في العالم العربي، الجزئي منها والشامل، المتأرجح منها والذي يدَّعي الثبات، نلخص بعضها فيما يلي:

١ ـ تعاملت كثير من التعريفات مع التعريفات المعجمية العامة للكلمة وأصولها اللغوية واشتقاقاتها ومعناها، ولم تتعامل مع مدلول الكلمة في معاجم علم الاجتماع أو علم الفلسفة، أو تطور حقلها الدلالي.

٢ ـ معظم التعريفات أهملت قضية المرجعية النهائية للمصطلح (والمفهوم)، ومن ثَمَّ لم يتم التمييز بين الدائرتين: الصغيرة الجزئية، والكبيرة الشاملة.

٣ ـ تُعَرض كثير من التعريفات للعلمانية باعتبارها ظاهرةً غربيةً وحسب.

٤ ـ تناولت كثير من التعريفات إشكالية الأصول، أي كيف نشأت العلمانية في الغرب، ولكنها أهملت دراسة المجتمعات العلمانية المختلفة في الغرب، والتطورات السلبية والإيجابية التي ظهرت فيها عبر السنين (باعتبارها الترجمة الفعلية للنموذج العلماني الشامل). فالعلمانية، من هذا المنظور، ليست ظاهرة ذات تاريخ.

٥ ـ معظم التعريفات تجاهلت الظواهر المصاحبة لظهور العلمانية، مثل الإمبريالية والاستهلاكية والحروب العالمية والحركات الشمولية، ولم تحاول اكتشاف ما إذا كانت هناك علاقة بين تصاعُد معدلات العلمنة في المجتمع وتزايُد مركزية هذه الظواهر وهيمنتها.

٦ ـ لم يحاول أيٌّ من التعريفات دراسة النظريات الاقتصادية والسياسية المختلفة، وخصوصًا المعادي منها للإنسان (النظريات التنموية ـ نظريات الدولة ـ نظرية المواطن)، وعلاقتها بالعلمانية.

٧ ـ لم يُناقش أيٌّ من التعريفات بعض المسلمات النظرية الأساسية التي تُعَدُّ ترجمة مباشرة للرؤية العلمانية مثل الماكيافيلية والهوبزية والداروينية والفرويدية والنفعية المادية.

٨ ـ لم يُناقش أيٌّ من التعريفات المصطلحات والمفاهيم المستخدمة في العلوم الإنسانية الغربية لوصف بعض جوانب المجتمعات العلمانية الحديثة، مثل الاغتراب والتشيُّؤ والتسلُّع والأنومي (اللامعيارية).

٩ ـ لم يتناول أيٌّ من التعريفات الحركات الفنية والأدبية الحديثة باعتبارها تعبيراً عن تصاعُد معدلات العلمنة.

١٠ ـ لم يحاول أيٌّ من التعريفات أن يربط بين العلمانية وتاريخ الفلسفة في الغرب، ولم يحاول أيٌّ من الدارسين أن يُبيِّن علاقة البنيوية (التي تميت الإنسان) وما بعد البنيوية (التي تحاول أن تذيبه) بالعلمانية. البعض قد يشير إلى كانط وربما إلى هيجل، ولكن الجميع يهملون نيتشه ودريدا، ومن ثَمَّ لم يتناول أيٌّ منهم قضية الفوضوية أو العدمية.

١١ ـ لم يتناول أيٌّ من التعريفات الحياة اليوميةَ في المجتمعات العلمانية في الوقت الحاضر، وماذا حدث للإنسان بعد أربعة قرون من ازدهار العلمانية وترعرعها في المجتمعات الغربية (ظهور ثقافة شعبية منحطة ـ انتشار العنف ـ انتشار المخدرات ـ أمركة العالم).

١٢ ـ لم يتعرض أحدٌ للتراث الغربي الثري في نقد العلمانية وما بعد الحداثة، فهم يلزمون الصمت تجاهه، أو يدرسونه ويعرضون له في دراسات تبيِّن مدى «موضوعية» الغرب و«مدى مقدرته على تصحيح أخطائه»، دون أن يستوعبوا هم هذا النقد في تعريفهم للعلمانية.

إن العلمانية أصبحت فكرة ضمن أفكار أخرى، وأصبح تاريخها جزءاً من تاريخ الأفكار، فتجمَّد المصطلح وانفصل عن مضامينه التاريخية والحضارية المركبة، وأصبحت العلمانية، في الخطاب العام، برنامجًا إصلاحيًا أو برنامجًا تآمريًا، وتم تجاهل عمليات العلمنة البنيوية الكامنة المسئولة الأساسية عن تحوُّل المجتمع.

ثم تدهور الأمر بين أعداء العلمانية ودعاتها، إذ يقول أتباع الفريق الأول: «إن العلمانية كفر وإلحاد وغزو ثقافي» ثم يضيفون إلى هذا كلَّ ما يبدو شراً مستطيراً. أما أتباع الفريق الثاني فيقولون: «إن العلمانية هي أن يكون الإنسان إنسانًا، وأن يُحكِّم ضميره ويحب الخير كنهاية في ذاته، ويُدافع عنه وعن حرية الفكر والإبداع والتسامح والمحبة»، ثم يضيفون إلى هذا كلَّ ما يبدو جميلاً ورائعًا ونبيلاً. وانطلق دعاة العلمانية يلهجون بالثناء عليها ويتحدثون عن أنه لا سلطان على العقل إلا للعقل، ويشيرون إلى أوربا باعتبارها مهدَ النور والعقل والعلم... إلخ.

ولا شك في أن مثل هذه التعريفات المريحة لها قيمة نفسية عالية بالنسبة لمستخدميها، فهي ولا شك تُدخل على قلوبهم الراحة.. ولكنها تفتقر إلى أية قيمة تفسيرية، فهي ليست تعريفات تحاول وصف الواقع وتفسيره، وإنما هي أحكام أخلاقية تعكس لنا رؤية أصحابها، وموقفهم النفسي والأخلاقي من ظاهرة لم يقوموا بتعريف حدودها!

الفصل الثالث

مراجعة مفهوم العلمانية

من الأمور التي زادت مصطلح «العلمانية» غموضًا وإبهامًا بعض المراجعات المهمة التي قام بها بعض المفكرين والباحثين للمصطلح في الشرق والغرب. وقبل أن ننتقل إلى رصد أسباب ظهور العلمانية الشاملة ثم تعريفها بشكل تفصيلي، قد يكون من المفيد أن نطرح تصورات بعض ناقدي العلمانية في العالمين العربي والغربي. وفي هذا الفصل سنعرض - بإيجاز - لبعض أهم هذه المراجعات.

مراجعة مفهوم العلمانية في العالم الغربي

يلاحظ أن مراجعات العلمانية والحداثة في العالم الغربي بلغت أبعادًا ربما لم تصلها بين العلمانيين العرب. فلا توجد مراجعة تصل في راديكاليتها إلى ما وصلت إليه، على سبيل المثال، مراجعة إرفنج كريستول Irving Kristol، المثقف الأمريكي اليهودي، الذي يؤكد في دراسة كتبها مؤخرًا عن العلمانية أن عملية العلمنة جزء عضوي من عملية التحديث، وهو يصف العلمنة بأنها «رؤية دينية حققت انتصاراً على كلٍّ من اليهودية والمسيحية». وهو يصر على تسميتها «رؤية دينية»، أي رؤية شاملة (رغم رفض العلمانيين ذلك)، لأنها تحتوي مقولات عن وضع الإنسان في الكون وعن مستقبله لا يمكن تسميتها علمية، ذلك لأنها مقولات ميتافيزيقية لاهوتية. وفي هذا الدين (العلماني)، يصنع الإنسان نفسه أو يخلقها (تأليه الإنسان)، كما أن العالم ليس له معنى يتجاوز حدوده، وبوسع الإنسان أن يفهم الظواهر الطبيعية وأن يتحكم فيها وأن يوظفها بشكل رشيد لتحسين الوضع

الإنساني. ذلك أن المقدرة على الخلق، التي كانت من صفات الإله، أصبحت في المنظومة الدينية العلمانية من صفات الإنسان، ومن هنا ظهرت فكرة التقدُّم. وهذه العقيدة العلمانية هي الإطار المرجعي لكلٍّ من الليبرالية والاشتراكية.

ويلاحظ كريستول أن معدلات العلمنة ارتفعت إلى أقصى حد في الولايات المتحدة، بل إن العقائد الدينية ذاتها تمت علمنتها، ولم تَعُد عقائدَ دينية، بل أصبحت نوعًا من المهدِّئات النفسية التي تساعد الإنسان على تحمُّل التوترات الناجمة عن العصر العلماني الحديث. ثم يقدِّم تفسيراً لهذه الظاهرة يستند إلى مقدمات فلسفية وتاريخية مفادها أن العقيدة العقلانية للإنسانية العلمانية بدأت تفقد مصداقيتها بالتدريج، رغم هيمنتها الكاملة على مؤسسات مجتمعنا (المدارس والمحاكم والكنائس ووسائل الإعلام)، ويعود هذا - بحسب كريستول - إلى سببين:

١ - بإمكان الفلسفة العقلانية العلمانية أن تزودنا بوصف دقيق للمسلَّمات الضرورية لتأسيس نسق أخلاقي، ولكنها لا يمكن أن تزودنا بهذا النسق نفسه. فالعقل قادر على تفكيك الأنساق الأخلاقية، ولكنه ليس قادراً على توليدها، إذ أن الإنسان يقبل الأنساق الأخلاقية من منطلق إيماني غير عقلي، والعقل المحض لا يمكن أن يتوصل إلى أن جماع المحارم خطأٌ (طالما أن مثل هذه العلاقة لا تثمر أطفالاً)، أو أن مضاجعة الحيوانات شر (إلا من منظور أنها انتهاك لحقوق الحيوانات)، ذلك أنه ليس معروفًا لدينا إن كانت الحيوانات تتمتع بمثل هذه العلاقة الجنسية أم لا. وبسبب هذه الفوضى الأخلاقية، أصبح من المستحيل علينا تنشئة الأطفال، وظهرت أجيال قلقة لا تجد لنفسها مخرجًا من هذا الوضع (ولذا يتحدث كريستول عن «البربرية العلمانية»).

٢ - لا يمكن أن يُكتب البقاء لمجتمع إنساني إن كان أعضاؤه يعتقدون أنهم يعيشون في عالم لا معنى له. والواقع أننا، ومنذ القرن التاسع عشر (الحركة الرومانسية)، نجد أن تاريخ الفكر الغربي رد فعل للإحساس بأن العلمانية أدَّت إلى ظهور عالم لا معنى له، وهي تحاول أن تَحُلَّ هذه المشكلة بأن تؤكد للإنسان أنه يسيطر على نفسه وعلى الطبيعة من خلال الاستقلال والإبداع، وهو أمر يراه

كريستول مجرد خداع للنفس. ولذا، فإن أهم ثلاثة فلاسفة غربيين في العصر الحديث لا يؤمنون بالعقيدة الإنسانية (الهيومانية): فنيتشه عدمي، وهايدجر وثني جديد، وسارتر وجودي يشعر بالغثيان الدائم! كما أن التيارات الفكرية السائدة الآن (التفكيكية وما بعد الحداثة) كلها تشعر بالازدراء تجاه الفكر الإنساني الهيوماني.

ثم يشير كريستول إلى أن كل هذا يبين أن من المتوقع تراجُعَ العلمانية وتزايُد الانتماء الديني. أي أن من المتوقع أن يحدث بعث جديد للمسيحية في المجتمع الأمريكي، وهو توقُّع أكدت الأحداث صدقه.

أما أجنيس هيلر Agnes Heller فتؤكد أن الحضارة الغربية منذ عصر النهضة قد تلاقى فيها مصدران: المصدر الإغريقي والمصدر المسيحي، وأن هذا التلاقي أدى إلى علمنة الحياة اليومية والمساحة الأخلاقية (الدائرتان الصغيرة والكبيرة). والعلمنة ـ في تصوُّرها ـ تفكيك العلاقة بين الإيمان والالتزام والكنيسة (أي الدين)، بحيث لا يعد أحدها شرطًا للآخر. وقد أخذت العلمنة شكل تمحور الفلسفة حول مبحث الإنسان، وإدخال مبحث الإله في هذا العالم، أي تماهي مبحث الإله في مبحثي الإنسان والطبيعة (الكون). وهذا ما سميناه «وحدة الوجود الروحية» التي تتحوَّل إلى «وَحْدة وجود مادية». وبالفعل تصف هيلر هذا التماهي بأنه حلولي (بالإنجليزية: بانثيست pantheist). وقد وصفت هيلر هذا بأنه يمكن وصفه بأنه أنسنة الفلسفة (بالإنجليزية: أنثروبومورفيزيشن anthropomorphization)، أي أنسنة الكون (وهي المرحلة الإنسانية الهيوماتية المتمركزة حول الإنسان في مصطلحنا)، وهو تصوُّر أدى إلى ظهور الإنسان في الطبيعة (أي الإنسان الطبيعي في مصطلحنا).

وقد عبَّرت هيلر عن الفكرة نفسها بشكل آخر حين ذهبت إلى أن العلمنة هي إحلال أسطورة الأصل الإغريقية [أو أساطير الأصل] محل أسطورة الأصل الدينية (الإنسان من خلق الله [سفر التكوين]). وقد وصل هذا الاتجاه إلى قمته في الأسطورة البروميثية التي تحاول تأليه الإنسان [وإلى حدٍّ ما أنسنة الإله، بجعله إلهًا حاقدًا خائفًا من البشر].

كل هذا أدى إلى إسقاط سؤال نشأة الكون ومصدر العالم ليبرز سؤال: ماذا يفعل الإنسان في العالم؟ وما حدود قدراته؟ وبذلك تهاوى النسق المطلق لصالح السياق الاجتماعي الذي تم تكريس نسبيته ونسبية معاييره. وهكذا تراجعت مفاهيم مثل العار والحياء (بالإنجليزية: شيم shame) والانحراف (بالإنجليزية: ديفيشن de-viation) بسبب غياب أية معيارية، وحلَّ محلها تحقيق الذات (بالإنجليزية: سلف ريليزيشن self-realization) والتنوع (بالإنجليزية: فيريشن variation). وبالتدريج تم تكريس الجسد كأساس للوجود والتحقق والمتعة، وأصبحت «الحرية» قيمة أساسية. وقد نشأت الحاجة لإيجاد دافع الآن وهنا، وليس مطلقًا/ متجاوزًا، هذا الدافع هو الأنانية أو تحقُّق الذات (بالإنجليزية: سلفيشنس selfishnes). وكانت هذه آخر كلمة تختم بها كتابها الضخم المعنون رجل النهضة **The Renaissance Man** والذي يقع في ٤٥٠ صفحة.

وعلى الرغم من أن ماكس ڤيبر Max Weber، عالم الاجتماع الألماني، لم يتوجه إلى قضية العلمانية مباشرةً، فإن من اليسير أن نَستخلص رؤيته من جماع كتاباته. والمدخل لفهم عملية العلمنة عند ڤيبر هو مفهوم الترشيد (بالإنجليزية: راشيوناليزيشن rationalization)، وحيث إننا سنتناوله بالتفصيل في فصل قادم، فلنكتف بإيراد تعريف ڤيبر للترشيد (المادي) بأنه عملية تزايد الضبط المنهجي على كل مجَالات الحياة، على أساس تصوُّرات علمية وقواعد ومبادئ عامة تستبعد الولاءات التقليدية والحماس الكاريزمي والوسائل السحرية والمرجعيات المتجاوزة لعالم الحواس والمادة بل والمبادئ الفردية، بحيث يدرك الإنسان أن العالم يتحرك وفقًا لقوانين عقلانية مادية قابلة للاكتشاف (أي كامنة فيه)، لا وفق قوى غامضة غير محسوبة مستعصية على الفهم. فالترشيد عملية شاملة (الدائرة الكبيرة).

والترشيد عملية تنميط وفرض للنماذج الكمية والبيروقراطية لمراقبة كل مجالات النشاط الإنساني والتحكُّم فيها، إذ سيتم قياس أداء كل فرد بطريقة رياضية. والترشيد عملية ستزداد أوتارها إلى أن تصل إلى قمتها الشاملة الإمبريالية فتتم السيطرة على كل جوانب الحياة ويتحكَّم الإنسان في الواقع نفسه، إلى أن يُفرِّغ المجتمع من أية دلالة أو معنى، ويتحول إلى مجموعة من المعادلات الرياضية، وبذا تسود المجتمعَ ككل ظروفُ المصنع، بمعنى أنه سيصبح منظمًا كفئًا يشبه الآلة. وهذه

البنية الآلية ستزيد ولا شك من فعالية المجتمع الاقتصادية زيادة كبيرة، ولكنها تهدد الحرية الفردية، وتحول المجتمع إلى قفص حديدي، وخصوصًا أن الفرد في المجتمع الحديث شخصية هَشَّة من الداخل، لا تشعر بالأمن ولا بالمقدرة على التجاوز، فهي لا تقف على أرضية صُلبة من المعنى (وقد وردت تنويعات على عبارة «القفص الحديدي» في كتابات جورج لوكاتش وجورج زيميل. كما أن صورة العالم كقفص حديدي صورة متواترة في الأدب الحداثي).

وقد أدرك ڤيبر الجوانب المظلمة لهذا المجتمع فوصف عملية الترشيد بأنها «ديس إنتشامنت أوف ذي ورلد disenchantment of the world» («نزع السحر عن العالم»). وفعل «ديس إنتشانت disenchant» باللغة الإنجليزية فعلا مبهمًا، فهو يعني «إزالة الغشاوة»، وهو معنى إيجابي بمعنى أن يرىَ الإنسان الأمور على ما هي عليه. ولكنه يعني أيضًا «خيبة الأمل والظن»، وهو معنى سلبي بمعنى أن الإنسان حينما يعرف حقيقة شخص ما، فإن الصورة المثالية المضيئة تسقط لتحل محلها صورة واقعية مظلمة. وإبهام المصطلح ـ في تصورُّه ـ مناسب جداً، فهو يصف المشروع التحديثي الغربي الذي بدأ بأوهام الاستنارة المضيئة بأن يعتمد الإنسان على عقله (المادي) وحسب، فيزيل كل الغشاوات التي تراكمت عليه عبر عصور الظلام السابقة، ويرفض أية غيبيات أو مثاليات أو مطلقات، ليصل إلى الجوهر (المادي الحقيقي) للأشياء. وكان المفترض أن يؤدي هذا إلى سعادة الإنسان وسيطرته على نفسه وعلى العالم. ولكن الإنسان عندما فعل ذلك وجد أن ما يهيمن هو الواحدية المادية، وأن ما فعله هو تفكيك الإنسان حين رده إلى عناصره المادية، ففَقَدَ العالم (الإنسان والطبيعة) سحرَه وجلالَه وجميعَ عناصر القداسة والسر فيه، وأصبح مادة محضًا، وأصبح كل شيء فيه محسوبًا. ويمكن السيطرة عليه وحوسلته (ولذا، فإن المصطلح يُترجَم أحيانًا بعبارة «خيبة العالم» و«تَشيُّؤ العالم»). لكل هذا سيكون بوسع هذا المجتمع أن يُجبر الأفراد على أن يشغلوا أماكنَ محدَّدةً لهم ومقررةً مسبقًا، وأن يقوموا بأدوار مرسومة، بحيث «يصبح كل إنسان تُرْسًا صغيراً في الآلة. ولأنه يدرك ذلك، سيكون همه الأوحد أن يصبح تُرْسًا أكبر». والهدف من كل هذا هو تعظيم المردود من الطبيعة والإنسان من خلال توظيفهما على أحسن وجه في خدمة الهدف الذي يحدده من يقوم بترشيد الواقع.

وقد وصف فيبر هذا المجتمع الجديد في عبارات تنمُّ عن تشاؤمه الشديد: «لا أحد يعرف من سيعيش في هذا القفص [الحديدي] في المستقبل، أو لعله في نهاية هذا التطور الرهيب سيظهر أنبياء جدد تمامًا، أو قد تُبعث الأفكار والمثاليات القديمة. أو إن لم يحدث شيء كهذا، سيسود تحجُّرٌ آلي، موشيٌّ بنوع من إحساس متشنج بأهمية الذات. عن هذه المرحلة الأخيرة لهذا التطور الحضاري يمكن أن نقول عن حق: متخصصون لا روح لهم، حسِّيون لا قلب لهم. وهذا اللاشيء سيتصور أنه وصل إلى مستوى من الحضارة لم يصَل إليه أحد من قبل».

ونزع السحر عن العالم ودخول العالم القفص الحديدي ليس سوى النتائج الأولى السلبية من منظور فيبر، إذ توجد نتائج أخرى من أهمها أزمة المعنى (والقيمة). فالإنسان الحديث بعد أن يقوم بترشيد عالمه، وبعد أن تهيمن عليه القوانين العلمية ـ سيكتشف أن عالميه الاجتماعي والخاص قد أصبحا ولا معنى لهما. فصياغة القوانين العلمية بدقة بالغة، والمعرفة العلمية والتنظيم الرشيد قد تساعد كلها على التوصل إلى الطرق المناسبة لإنجاز الأهداف الاجتماعية، ولكنها لا تساعدنا على الاختيار بين قيم مطلقة أو أهداف متناقضة أو على اتخاذ قرارات أخلاقية. فالعلم في نهاية الأمر لا علاقة له بقضية اختيار الحياة الفاضلة، فثمة هُوَّةٌ شاسعة بين المعرفة العقلانية والحكم الأخلاقي. «ولذا، فإن كل ما يمسك به الإنسان دائمًا مؤقت وليس محددًا ونهائيًا». وقد وصف ڤيبر الإنسان الحديث بأنه «يعيش في سهل لا نهائيٍّ لا آفاق له: أزلية علمانية خالية من المعنى». وتصاعد عمليات الترشيد لن يُساعد كثيرًا، إذ أنها ستؤديّ إلى تقسيم (أو تفتيت) حياة الإنسان إلى مجالات مستقلة مختلفة.

وقد طوَّر كثير من المفكرين دراسة هذه الظاهرة (أي ظاهرة الترشيد في الإطار المادي ونتائجها السلبية) وربطوها بظواهر حديثة أخرى، من أهمها ظاهرة الإبادة النازية. فتشير حنا أرنت في كتابها **أيخمان في القدس: تقرير عن تفاهة الشر** (١٩٦٣) إلى «السفاح» أيخمان، فتبين أنه لم يكن سوى بيروقراطي عادي تافه، يؤدي ما يوكل إليه من مهام مثل أي موظف في بيروقراطية حديثة، فهو من منظور الترشيد المادي، لم يكن سوى نتيجة منطقية (أو ربما حتمية) لعملية الترشيد المتصاعدة التي تؤدي إلى نزع السمات الشخصية وتقويض الإحساس بالمسئولية الأخلاقية الشخصية.

وقد طوَّرتُ هذه الأطروحة في كتابي **الأيديولوجية الصهيونية : دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة** (١٩٨١)، فبينتُ أن «الحضارة الغربية حضارة تكنولوجية تُعلي قيم المنفعة والكفاءة والإنجاز والتقدم مهما كان الثمن المادي والمعنوي المدفوع فيها، وترى أن البقاء للأصلح والأقوى دائمًا، وتهمل كثيراً القيم التقليدية «البالية»، مثل البرِّ بالضعفاء والشهامة والتقوى ومساعدة الآخرين. والنازية حينما أبادت اليهودَ والعجزة كانت تفعل ذلك لأنهم «غير نافعين». وموضوع تحويل اليهود إلى شعب منتج كان مطروحًا في أوربا، في شرقها ووسطها بخاصة. وكان عدد كبير من يهود ألمانيا «إيست يودين»، أي من يهود شرق أوربا الذين لفظهم الجيتو. والذين لم تستوعبهم مجتمعاتهم أو أيٌّ من المجتمعات الأوربية الأخرى، نظراً لتخلفهم الحضاري والاقتصادي، يُعَد فائضًا بشريًا لا نفع له. وقد حاولت ألمانيا التخلص من هذا الفائض الإنساني غير النافع بإرسالهم في قطارات إلى بولندا التي رفضتهم، كما رفضتهم كثير من الدول الأخرى، ومنها الولايات المتحدة التي لم توافق على فتح أبواب الهجرة أمامهم. إن العالم الغربي، برفضه هؤلاء اليهود، أيَّد ضمنيًا الجريمة النازية ووافق على منطلقاتها الفلسفية، حتى وإن لم يوافق على الشكل المتطرف الذي اتخذته.

«وثمة ظاهرة مشتركة بين النازية والصهاينة (وهي أيضًا سمة أساسية للحضارة الغربية) هي عقلانية الإجراءات والوسائل، ولاعقلانية الهدف، وقد أشار ماكس فيبر إلى هذه الظاهرة في كتاباته. فعملية الترشيد التي يتحدث عنها تنصب على الوسائل والأدوات فحسب، أما الأهداف فهي أمر متروك لاختيار الأفراد. ومعسكرات الاعتقال والتعذيب، سواء في ألمانيا النازية أم في إسرائيل الصهيونية، مثال جيد على هذا الجانب في الحضارة الغربية. فهذه المعسكرات منظمة بطريقة «منهجية» تُحْسب فيها حسابات المكسب والخسارة، وتُحْسب المدخَلات والمخرَجات. حتى التعذيب. لا يتم بشكل عشوائي فردي، وإنما يتم بشكل مؤسَّسي منظم. ويُقال إنه حتى حينما كان اليهود في طريقهم إلى غرف الغاز لم يكن مسموحًا للجنود الألمان بإساءة معاملتهم، فعملية الإبادة ـ هذا النتاج «الرائع» لحضارة العلم والتكنولوجيا، يجب أن تتم بحياد علمي رهيب، يشبه الحياد الذي يلتزمه الإنسان تجاه المادة الصماء في التجارب المعملية التي تتخطى حدود الخير

والشر. أما الهدف من معسكرات الاعتقال والإبادة والتعذيب، والمضمون الأخلاقي لهذه الأشياء، ومدى عقلانيتها من منظور إنساني ـ فكل هذا متروك للزعيم أو للدولة، أو للأهواء الشخصية، أو للأسطورة الدينية القومية».

كما تعرَّض للقضية نفسها بشكل مباشر عالم الاجتماع الإنجليزي (من أصل بولندي) زيجمونت باومان في كتابه **الحداثة والهولوكوست** (١٩٨٩) وبشكل غير مباشر في كتابه الحياة المتبعثرة (١٩٩٥). يرى باومان أن مشكلة المشاكل بالنسبة للحداثة أخلاقية، فقد سقط ملف الأخلاق من الحداثة، مع تزايد النسبية الكاملة. ورغم تحذير ديستويفسكي من أنه «بدون الإله فإن كل شيء يصبح مباحًا»، وتأكيد دوركهايم أنه لو تخلخلت «قبضة» العُرف الاجتماعي لانهارت الأخلاق ـ «فإن العقل الحداثي ظل يؤكد [دون دليل أو نجاح يُذكر] أن سد هذه الفجوة ممكن، إن لم يكن اليوم فغدًا» [الأمر الذي لم يحدث قط!]. ويؤكد باومان أنه ثمة حاجة إلى إله، حتى لو كان الإله إنسانًا يسعى للكمال، لأن غياب المتجاوز يعني تسرُّب العبثية إلى كل شيء.

وغياب المطلق الديني ـ في تصور باومان ـ أدى إلى التمحور حول «الجسد»، ولكن حين يغيب «ما وراء الجسد» تغيب أيضًا فكرة الجماعة والمجتمع والهُوية الجمعية التي تشترط تجاوزًا للذات/ الجسد. وحين يصير «الجسد» هو المحور، يكون هو أيضًا الهدف عند النزاع، ويكون الحل هو الإبادة.

ثم يطرح باومان قضية الإبادة في هذا الإطار في كتابه **الحداثة والهولوكوست** الذي أورد فيه تلخيصًا لبحث ريتشارد روبنشتاين (ألقي في ندوة عقدت عام ١٩٧٨ تحت عنوان «المجتمع الغربي بعد الهولوكوست») حاول فيه أن يعيد قراءة أطروحة فيبر عن بعض الاتجاهات في المجتمع الحديث في ضوء تجربة الهولوكوست. فهو يرى أن عرض فيبر للبيروقراطية الحديثة والروح العقلانية ومبدأ الكفاءة والعقلية العلمية ووضع القيم في مكان بعيد في عالم الذاتية [بحيث تصبح كل الأمور نسبية] لم يحتو في ثناياه على أية آلية يمكنها أن تقف في وجه التطرف النازي. ويلتقط باومان هذه الأطروحة ويشير إلى بعض سمات البيروقراطية، ويخلص إلى أن الإبادة نبعت من اهتمام حقيقي عقلاني (رشيد) [بحل المشاكل التي واجهها المجتمع] وولَّدتها بيروقراطية متسقة مع شكلها ومضمونها.

«والثقافة البيروقراطية تجعلنا ننظر إلى المجتمع كشيء يُدار، ومجموعة من المشكلات التي تُحل، وطبيعة ينبغي السيطرة عليها والتحكّم فيها وتحسينها وإعادة صياغتها. كما أنني - والكلامُ لباومان - أرى أن روح العقلانية الأداتية، وشكلها المؤسّسي البيروقراطي الحديث، جعلت «الحلول» على شاكلة الهولوكوست، ليست ممكنة وحسب، بل معقولة إلى حدٍّ كبير». ثم يشير باومان إلى أيخمان، «الموظف العقلاني»، فيقول: «أيخمان ارتكب أفعالاً يحصل المرء على نياشين من أجلها إن ربح، ويذهب إلى المشنقة إن خسر، فالأفعال ليست أخلاقية أو لا أخلاقية في حد ذاتها» (فالترشيد الأداتي لا يهتم بالأهداف ولا ينشغل إلا بالإجراءات). ويلخص باومان أطروحته في الكلمات التالية: «إن النازيين قبل أن يبنوا أفران الغاز، حاولوا، بناءً على أوامر هتلر، أن يبيدوا المتخلفين عقليًا والمعاقين (في المجتمع الألماني) من خلال القتل الرحيم (الذي سُمِّي إيوثينيشيا euthenesia)، وأن يساعدوا على تكاثر الجنس الأرقى من خلال قيام رجال أرقى من الناحية العرْقية بتلقيح نساء من المستوى العرْقي نفسه (الإيوجينيا). وقتل اليهود [ونحن نضيفَ: وغيرهم من العناصر غيرَ المرغوب فيها] شأنه شأن كل هذه المحاولات.. هو تجربةٌ، ضمن تجارب أخرى، في إدارة المجتمع بشكل رشيد، ومحاولة منهجية استهدفت أن يوضع... العلم التطبيقي وفلسفته ومبادؤه في خدمة المجتمع».

وكان چون كين يُعد من أهم منظري العلمانية، ولكنه ينطلق من منظور ربوبي (بالإنجليزية: ديست deist) أي الإيمان بالإله دون حاجة لوحي، فيما يسمَّى «الدين الطبيعي». وقد تبنَّى موقف المفكر الربوبي الأمريكي توماس بين Thomas Paine الذي دعى في كتابه عصر العقل إلى استيعاب الدين في المجتمع، بحيث يتم الإبقاء على فكرة الإله، لكي تظل مصدراً للأخلاق في المجتمع، مع إلغاء أي دور للأديان فيما عدا ذلك.

ولكن چون كين توصل إلى أن الدعوة الربوبية أخفقت في خلق جو متسامح يستطيع البشر فيه أن يتعايشوا على الرغم من اختلاف معتقداتهم، كما تمنَّى توماس بين. وأن ما حدث هو تقليص دور الدين وإضعافه وهزيمته. ولكن الدكتور كين يرى أن اجتثاث الدين من حياة الناس أمر غير ممكن، وأن العلمانية لم تفِ بوعودها

لا في العالم الأول (حيث تنتشر العنصرية والجريمة والنسبية الفلسفية) ولا في العالم الثالث (حيث تحالفت العلمانية مع الفاشية والقوى العسكرية). ولذا، فقد نحت مصطلح «ما بعد العلمانية» (بالإنجليزية: بوست سيكولاريزم post-secularism) على غرار «ما بعد الحداثة» و«ما بعد الأيديولوجيا» وغيرها من المصطلحات التي تتحدث عن الـ «ما بعد». وكلمة «ما بعد» هنا تعني في واقع الأمر «نهاية». . فـ «ما بعد الحداثة» تعني «نهاية الحداثة»، و«ما بعد الأيديولوجيا» تعني «نهاية الأيديولوجيا» (ويظهر هذا في مصطلح «نهاية التاريخ»). ولكن أصحاب هذه المصطلحات آثروا أن يستخدموا الكاسحة «بوست» (ما بعد) ليشيروا إلى أن النموذج المهيمن فَقَدَ فعاليته، ولكن النموذج الجديد البديل لم يحل محله بعد. و«ما بعد العلمانية» تعني أن نموذج العلمانية دخل مرحلة الأزمة، ولكن لم يحل محله نموذج آخر.

وقد سك أحد النقاد الغربيين مصطلح «العلمانية الفاشيَّة» (بالإنجليزية: فاشست سيكولايزم fascist-secularism)، وهو مصطلح شاع في الآونة الأخيرة في بعض الصحف الغربية للإشارة إلى العلمانية في تركيا. فالمؤسسة العسكرية هناك هي التي تقوم بالدفاع عن «العلمانية» التي تعني في المعجم العلماني التركي «محاربة الدين». وكي تنجز المؤسسة العسكرية هذا الهدف تلجأ إلى الأساليب الفاشية المعروفة ومنها التهديد بقلب نظام الحكم. وقد ضغطت المؤسسة العسكرية قبل سنوات قليلة، ونجحت بالفعل، في إقصاء حكومة أربكان عن الحكم، رغم أن حزب الرفاه حصل على عدد من أصوات الناخبين يفوق ما حصل عليه أي حزب آخر. أي أن القوى العلمانية في تركيا معادية للديمقراطية، ومن هنا تصدق تسميتها «العلمانية الفاشية».

مراجعة مفهوم العلمانية في العالم العربي

وقد تمت مراجعة مفهوم العلمانية في العالم العربي أيضًا من قِبَل بعض المفكرين العلمانيين والإسلاميين، وهم يشتركون في أنهم يدركون العلمانية باعتبارها رؤية جزئية غير شاملة. ولكن أهم المراجعات الجذْرية لمفهوم العلمانية في العالم العربي من قِبَل مفكر علماني هو ما قام به جلال أمين. فهو لم يكتفِ بتعريف العلمانية

بطريقة معجمية هزيلة، أو بتعديد مناقبها أو الهجوم عليها، ولم يركن إلى التعريف الشائع بأنها فصل الدين عن الدولة، ولم يكتف بدراسة النموذج المجرد دون دراسة الواقع العلماني ذاته، ولم يظلَّ قابعًا داخل الدئرة الصغيرة الجزئية، دائرة الإجراءات، بل حاول الوصول إلى الدائرة الأشمل. فدرس جذور العلمانية الفكرية وبنيتَها، وقام بتعريفها من خلال رؤيتها المعرفية الكلية، ثم من خلال تجلياتها فَي مجالات الحياة كافة ابتداءً من عالم الاقتصاد وانتهاءً بحياة الإنسان اليومية.

ومن الواضح أن جلال أمين يرى أن ثمة نموذجًا كامنًا وراء منتجات الحضارة الغربية الحديثة ونظمها المعرفية والأخلاقية والسياسية، ولذا، فهو يربط بين العلمانية والاستنارة والحداثة، ويتحدث عن فكر هوبز وداروين وآدم سميث والاستهلاكية باعتبارها ظواهرَ مترابطة. وهو لا يفعل ذلك صراحةً (فهو يكره التنظير)، ولكن القراءة المتفحصة تبيِّن أن هذا هو ما يفعله. ولا يستخدم جلال أمين كلمة «علمانية» إلا لمامًا، ولكنه حينما يفعل فإنه يتحدث عن «العلماني الليبرالي والماركسي» باعتبارهَما ينتميان إلى المنظومة نفسها ويصدران عن الميتافيزيقا المسبقة نفسها.

ويرى جلال أمين أنه لا مفر من اتخاذ موقف ميتافيزيقي ما. والبدايات الميتافيزيقية - في تَصورِّه - هي التي تفضي إلى النتائج والمقولات المختلفة التي تُكوِّن أيديولوجية ما، وتوجِّه السلوك الإنساني (العلل والمعلولات عند مراد وهبه)، أي أنه يتحرك في الإطار الشامل والنهائي. ولكن جلال أمين لا يؤمن بالتطور أحادي الخط ولا بالحداثة الكونية أو الزمانية العالمية. . . إلخ، فهو يذهب إلى أن البدايات الميتافيزيقية تتبدَّى في تراث الإنسان (المصدر الوحيد للإبداع، بمعنى «أنك لا تستطيع تقديم إجابة جديدة حقًا إلا إذا التزمت بموقف ميتافيزيقي مختلف، أو غيَّرت الافتراضات والمسلَّمات التي تَصدُر عنها»). . «يكون البحث الذي يستهدف الإبداع حقًا، بالغوص في مقدمات التراث ومسلَّماته وما يعامله التراث كبدهيات، والكشف عما لا يزال من ذلك حيًا في حياتنا المعاصرة ونمط تفكيرنا». ويمكن القول بأن دراسة جلال أمين في العلمانية تبدأ من الذات. . من همٍّ عربي وأخلاقي وإنساني حقيقي.

ويذهب جلال أمين إلى أن العلوم الإنسانية أبعد ما تكون عن الحياد والموضوعية. «إن المسألة التي نطرحها هنا ليست مسألة صواب أو خطأ، بل هي مسألة استيراد قيم ومواقف أخلاقية وفلسفية وكأنه «علم» محايد يتجاوز حدود الزمان أو المكان أو الثقافة. ومن ثَمَّ، فإن الخطر الذي تتعرض له الأمم «المستوردة» أو «التابعة» خطر مقصور عليها دون غيرها، فهي حين تقوم باستيراد قيم وميتافيزيقا غريبة عنها باسم العلم، إذا بها تتخلى عن قيمها وميتافيزيقاها الخاصة، ليس لصالح العلم، ولكن لحساب قيم وميتافيزيقا أمم أخرى».

ومن الواضح أن من تصدوا لمحاولة تعريف العلمانية لم يتعاملوا مع مسلَّماتها الميتافيزيقية المسبقة، فغالبيتهم الساحقة (مثل هشام صالح ومراد وهبه وعزيز العظمة) تؤمن بعالمية العلم وحياده وبالنماذج أحادية الخط وحتمية التقدم. وبذلك غفلوا عن أن النظريات الاجتماعية الغربية «كثيراً ما تقوم على مسلَّمات مستمدة من مجرد الحدس، أو من موقف ميتافيزيقي أو أخلاقي أو فلسفي قَبْليّ لا يمكن أن يخضع للتمحيص العلمي. فنحن إذن بقبولنا هذه النظريات لم نطرح جانبًا إلا ميتافيزيقانا نحن وقيمَنا نحن، واستبدلنا بها ميتافيزيقاهم وقيمهم. ونحن نقبل ذلك باسم التزام المنهج العلمي في التفكير. فهم إذن يُهرِّبون إلينا مواقفهم وحسَّهم الأخلاقي الخاصّ مغلَّفًا بالنظريات العلمية، وهي مواقف لا علاقة لها بالعلم. فإذا عمد عالم الاجتماع أو الاقتصاد الغربي إلى اتخاذ الفرد بدلاً من الأسرة كوحدة لدراسته، ألا يكون بذلك قد اتخذ موقفًا قيميًا قد نقبله وقد نرفضه؟ فإذا سايرناه فيّ ذلك، رغم أن قيمنا الخاصة قد تتعارض مع ذلك، ألا نكون قد وقعنا في إسار التبعية؟.

ولذا جعل جلال أمين همه كشفَ المنطلقات الميتافيزيقية المسبقة للعلمانية. وجوهر المنظومة العلمانية في تصوُّره (دون استخدام المصطلح بالضرورة) هو الإيمان بأسبقية المادة على الفكر (والتي يمكن ترجمتها بأنها أسبقية المادة على الإنسان). وهذا هو حجر الزاوية في الرؤية العلمانية، وعنها تنبثق كل مقولاتها الأخرى، ومنها تصوُّرها للإنسان. ولأن المادة تسبق الفكر نجد أن العنصر المادي (في أشكال مختلفة) يصبح أهم المكونات، ولذا، فالإنسان حسب هذه الرؤية هو أساسًا إنسان اقتصادي، يستجيب بطبعه لمؤشرات الأسعار والنفقات وحافز تعظيم

الدخل، وهو يهاجر بطبعه إلى حيث يجد أكبر دخل ممكن. ويرى أن من الطبيعي أن يستقل الابن أو البنت عن الأسرة من أجل السعي إلى تحقيق أكبر دخل.

في هذا الإطار يتم تعريف الاقتصاد تعريفًا فنيًا تكنوقراطيًا ضيقًا، فالجوانب الاقتصادية في الوجود الإنساني هي تلك الجوانب القابلة للقياس وما يمكن تقديره بالأرقام [أي أن الإنسان تم تحويله إلى ظاهرة رياضية تنحلُّ إلى أرقام.. شيء بين الأشياء]. ومن ثَمَّ، استُبعد من عالم الاقتصاد حاجة الإنسان إلى حد أدنىً من الشعور بالأمن والاستقرار، ومن العلاقات الاجتماعية، ومن الاتصال بالطبيعة، ومن الثبات في القيم الأخلاقية والاجتماعية السائدة [فهي جميعًا غير قابلة للقياس].

ويُلاحظ جلال أمين أننا إذا قبلنا المقدمات الميتافيزيقية لعلم الاقتصاد الغربي، فإن ذلك سيُفضي إلى قبول مقولاته الاقتصادية والسياسية (التي ستبدو محايدة وبريئة حين يتم عزلها عن أساسها الميتافيزيقي، أي المعرفي، أي الذي يتناول القضايا النهائية والكلية الخاصة بالإنسان).

* فمثلاً سنقبل عزل الظاهرة الاقتصادية عن بقية الظواهر الاجتماعية، وتَصوُّر إمكانية الوصول إلى حل للمشكلة الاقتصادية مع بقاء الظروف الخارجية، أي الخارجة عن الاقتصاد، على ما هي عليه. كما أننا سنقبل تصوُّر أن «الرفاهية الإنسانية قابلة للتجزئة، وسنؤمن بإمكانية تعظيم ما يُسمَّى «الرفاهية الاقتصادية» دون المساس بالرفاهية الإنسانية بوجه عام. ألا يستتبع كل ذلك ما نشكو منه من مغالاة الفكر الغربي في التنمية من الاهتمام بتعظيم معدل النمو الاقتصادي، والاتجاه المَرَضي إلى قياس مستوى الرفاهية بمستوى الاستهلاك، واعتبار العمل الإنساني «مشقة» أو «منفعة سالبة» تُحسَب ضمن النفقات وتُطرَح قيمتها من قيمة السلع المنتجة، واعتبار «الفراغ من العمل» كسبًا محضًا يُضاف إلى مجموع الرفاهية الاقتصادية لولا صعوبة حسابه؟ أليست هذه البدايات الميتافيزيقية نفسها هي المسئولة عن تقديس الفكر الليبرالي للملْكية الفردية، وللتكنولوجيا المتقدمة، واعتبار الفكرة القائلة بأن أي تقدُّم تكنولوجي ممكن لابد أن يكون بالضرورة مرغوبًا فيه، بديهيةً من البديهيات؟ بل ألا يجوز أن تكون البدايات الميتافيزيقية

نفسُها هي المسئولة عن الأهمية المُبالَغ فيها التي يعلقها الفكر الماركسي على القضاء على الملكية الفردية وكأنها هي الصورة الوحيدة للقهر، وعلى نظام توزيع الدخل وكأن المساواة بين الناس في استهلاك السلع والخدمات هي الشرط الوحيد لتحقيق العدل؟».

* من المسلَّمات الميتافيزيقية الأخرى في النظرية الاقتصادية الغربية نظرية الاستهلاك، التي تذهب إلى «أن هدف المستهلك هو تعظيم الإشباع أو المنفعة. فإذا سألت عن ماهية هذا الإشباع قيل لك: لا شيء.. غير ما يقرر المستهلك أنه يريده. فهم إذن قد قبلوا ذلك كمسلَّمة من المسلَّمات، وهرَّبوا إلينا مذهب الفردية بل نوعًا من الإباحية، بمعنى أن كل ما ترغب فيه هو أمر مشروع، أو على الأقل ليس من وظيفة الاقتصادي الاعتراض عليه، ولا يمكن مساءلة المستهلك عن القيمة الأخلاقية أو الاجتماعية لما يريد».

* مشكلة الاقتصاد ـ حسب النظرية الاقتصادية الغربية العلمانية ـ هي مشكلة ندرة أو مشكلة التوفيق بين الموارد المحدودة والحاجات غير المحدودة [ويُبيِّن جلال أمين أن افتراض أن الحاجات غير محدودة هو الآخر افتراض ميتافيزيقي مسبق].

* وتُعرَّف المشكلة الاقتصادية، في النظرية الاقتصادية الغربية العلمانية، بأنها انخفاض مستوى الدخل بالمقارنة به في الدول الصناعية، وتُقاس الرفاهية بمستوى الاستهلاك.

* التنمية ليست تحسينَ نمط الحياة، وإنما هي ارتفاع معدل الادخار والاستثمار ـ تطوير نوعية الإنتاج ـ تكاثُر في السلع والخدمات ـ زيادة الناتج (بغض النظر عما يحدث في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية الأخرى).

* قضية العدالة الاجتماعية ليست جديرة بالاهتمام بذاتها، وإنما من منظور أثرها على معدل النمو. ولذا.. إن تدهورت العلاقات الاجتماعية في بلد ما فلا يمكن أن يُعدَّ هذا مؤشرًا على التخلف.

* العمل الإنساني إن هو إلا عنصر من عناصر الإنتاج على قدم المساواة مع الطبيعة ورأس المال. ولذا، فالعمل مجرد رأس مال بشري قابل للتصدير وحساب منافع تصديره وتكاليفه، كما تُحسَب منافع وتكاليف أية سلعة أخرى.

* الطبيعة ذاتها مجرد مادة . . وسيلة لإنتاج السلع .

* نتيجةً لما تَقدَّم . . تم إخضاع كل شيء لمبدأ المنفعة ، كما تم تعريف هذه المنفعة تعريفًا ماديًا في الأساس يقوم على تعظيم الناتج في عدد محدود من الموارد .

* اعتبار النفع المادي المتولد عن تطبيق التكنولوجيا الحديثة أكبر من أية خسارة اجتماعية أو نفسية قد تترتب عليها . ومن ثَمَّ تَهون البطالة في سبيل مضاعفة الإنتاج ، فالماديُّ يسبق الإنسانيَّ .

* العمل على توليد الطاقة النووية ، بغض النظر عن كل أخطارها [على الإنسان] ، في سبيل مغانمها المادية .

* الاعتقاد بأن التكنولوجيا الحديثة قادرة على حل المشكلات الناجمة عن التكنولوجيا القديمة [وهذا إيمان ميتافيزيقي عميق «بقدرة» التكنولوجيا !] .

* والرؤية المادية نفسها تتضح في عالم السياسة ، إذ يتم فصل السياسة عن الأخلاق .

* بل يتم فصل الحياة كلها عن الهدف النهائي منها ، فيتم تقديس الكفاءة مع إهمال الهدف منها ، فالكفاءة هي إنتاج أكبر قدر بأقل تكلفة ممكنة ، والقيام بأكبر عدد من الأعمال في أقل وقت ممكن ، دون أدنى اهتمام بالآثار التي لا يمكن تقديرها رقميًا أو بالمضمون الخُلقي أو الإنساني لما تم إنجازه ، طالما تم إنجازه بكفاءة وبسرعة !

* يظهر الانفصال عن أية غائية إنسانية أو أخلاقية في تمجيد السرعة بصرف النظر عن طبيعة العمل الذي تؤديه بسرعة ، ومضاعفة سرعة وسائل المواصلات بغض النظر عن جدوى الرحلة أصلاً ، وما إذا كان المقصود جديرًا أو غير جدير بالوصول إليه . وغياب الهدف يظهر في تعريف علم الاقتصاد ، فالاقتصادي لا يتدخل في تقويم الغايات (أو الحاجات) ، وإنما مهمته تحقيق أكبر كفاءة ممكنة في توزيع الموارد المحدودة على الحاجات غير المحدودة . وفي المجتمع ككل يصبح الهدف تعظيم المنفعة ولتكن هذه المنفعة ما تكون ، فالغاية غير مهمة : سعادةً أو لذةً حسية ، أو رضا عن النفس ، أو منتجات استهلاكية ، أو أفلامًا إباحية . . أو حتى مسدسات لقتل الناس .

* ونتيجة كل هذا هو النسبية الأخلاقية، أي اعتبار الأحكام الأخلاقية نسبية وليست مطلقة.

* لكل هذا تم تعريف مؤشرات التقدم في إطار مادي يُنكر ثمن التقدم، لأن المؤشر إذا كان غير مادي فلا يمكن قياسه (معاداة الطبيعة ـ تمزيق العائلة ـ تنمية البيروقراطية ـ تطوير وسائل التسلح ـ الإباحية)، ومن ثَمَّ فهو غير موجود أساسًا.

وكما أسلفنا لا يكتفي جلال أمين بالتعامل مع مفهوم العلمانية (دون استخدام المصطلح أحيانًا)، وإنما يدرس المجتمعات العلمانية، التي تَحقَّق فيها هذا النموذج إلى حدٍّ كبير. وكعادته يركز على الإنسان، ويذهب إلى أن ما يظهر في هذه المجتمعات هو الإنسان ذو البُعد الواحد.. «رجل الشارع البسيط، محدود الثقافة والتعليم، عاديُّ الذكاء، محدود الطموح، إلا فيما يتعلق بما يمكن أن يحوزَه من سلع. ترضيه القصة البسيطة غير المعقدة، ويستهويه تَتَبُّعُ أفلام الجريمة وأخبار الفضائح والكوارث ما دامت تحدث لغيره. يحب السياحة وأن يشاهد متحف اللوفر وأهرامات مصر، ولكن لا صبر له على معرفة التاريخ أو التعمق فيه، يفرح بالسيارة الكبيرة كما يفرح الأطفال، ويَقبَل أكثر ما يتلقاه عن طريق التليفزيون أو الجرائد اليومية دون أي شك في صحة ما يسمع أو يقرأ».. هذا الرجل العادي يمثل غالبية سكان العالم في كل بقاع الأرض.

والحضارة الأمريكية هي حضارة هذا الرجل العادي (فالعلمنة ليست تغريبًا وحسب، وإنما أمركة بالدرجة الأولى) فهي الحضارة التي نجحت في الوصول إلى هذا الإنسان العادي وإشباع تطلعاته بأكثر مما نجحت أية حضارة أخرى. واتساع السوق الأمريكية هو الذي سمح بابتداع و " نمو فنون الإنتاج الكبير، التي تقوم على إنتاج كميات هائلة من السلع المتماثلة وعلى تطبيق درجة عالية من التخصص وتقسيم العمل. ولكن هذا الاتساع نفسه، وهذا النوع من فنون الإنتاج كان هو أيضًا الذي طبع الحضارة الأمريكية بكثير من ملامحها المميَّزة: التماثُل الرهيب في أنماط السلوك والتفكير، وانتشار الموضات، وخضوع المستهلك خضوعًا مستمرًا لحملات الدعاية والإعلان، والهالات التي تحيط بنجوم السينما ورجال السياسة..

أو «بالبطل» بوجه عام». ويُلاحظ جلال أمين سمة أساسية أخرى في الحضارة العلمانية الأمريكية وهي محاولتها هزيمة الطبيعة ونزوعها نحو التجريد، فالإنسان الأمريكي يتناول «لبنًا خاليًا من الدسم، وسكرًا لا يحتوي على مادة سكرية، وخبزًا لا يؤدي إلى السِّمنة، وقهوة لا تحول دون النوم».

إن الثقافة الأمريكية هي ثقافة الاستهلاك.. ولكن المستهلك المستهدف «يجب أن يكون بدوره شخصًا عاديًا، محدودَ الثقافة، عاديَّ الذكاء، إذ هنا تكمن فرص التسويق الواسع الانتشار. فنمط الثقافة السائد هو النمط الذي يستجيب لنوازع الرجل العادي وميوله، وإذا بالثقافة الرفيعة تتراجع على استحياء إذ لا تجد لها مولاً. وإذا بوسائل الإعلام تخاطب أبسط غرائز الإنسان ونوازعه لمجرد أنها الأكثر انتشارًا».

«لا عجب إذن في أن نجد أن أكثر الناس عداءً لغزو الحضارة الأمريكية لبلادهم هم المثقفون، بينما يتلقفها بسطاء الناس وصغار السن بالرضا والترحيب. ولم تستطع المجتمعات الأوربية ـ مع كل ما أحرزته من تَقدُّم في الارتفاع بمستوى الثقافة فيها ـ أن تقاوم ما يحمله نمط الثقافة الأمريكية من جاذبية لجماهيرها، فإذا بالبرامج الجادة في التليفزيون تقلُّ عامًا بعد عام، وإذا بالصحف الأوربية تجاري الصحافة الأمريكية في اعتمادها على التشويق والإثارة، وإذا بالمطاعم والمقاهي الأوربية تتخلى عن المقاعد الوثيرة والخدمة المتأنية لتحُلَّ محلَّها المقاعدُ الطاردة للجالسين عليها وقيام العميل بخدمة نفسه! بل لم يستطع الاتحاد السوفيتي بعد عشرات من السنين من الانغلاق عن العالم أن يمنع شبابه من الانبهار بنمط حياة الأمريكي والاقتداء به».

ونظرًا لانشغاله بتراثه وحضارته، لا يندفع جلال أمين نحو هذه العولمة والنظام العالمي الجديد وعالم المادة الذي لا يعرف الخصوصية أو القيم. فيُحذِّر من أن الفكرة القومية نفسها قد أخذ مضمونها في الغرب يميل أكثر فأكثر إلى التركيز على المزايا الاقتصادية التي يمكن أن تتحقق من تكوين سوق مشتركة (أي أنها تستند إلى المقولات الميتافيزيقية التي تسبق القومية كأيديولوجية)، ومن ثَمَّ، زاد الميل إلى التضحية بالخصائص القومية لكل أمة إذا كان في ذلك نفع اقتصادي، فالعنصر المطلق هنا ليس القوميةَ وإنما المنفعةُ المادية.

وهو يبيِّن كيف تغلغت هذه المقولات الغربية في الفكر القومي العربي، وكيف حققت النماذج التكنوقراطية والكَمية هيمنة على هذا الفكر تدريجيًا. فتم على سبيل المثال علمنة المواجهة مع إسرائيل، «فقضية إسرائيل كانت دائمًا بالنسبة لنا قضية قومية وليست قضية اقتصادية أو فنية. كانت قضية إسرائيل بالنسبة لنا وحتى وقت قريب جدًا، قضية طرد شعب لشعب آخر من أرضه، وتهديد مستمر لاستقلال إرادتنا السياسية، كما بيَّنت حروب ٤٨، ٥٦، ١٩٦٧.. ثم تحوَّلت القضية بالتدريج منذ أواخر الستينيات إلى قضية استرداد الأرض المحتلة حديثًا، ثم تحوَّلت في السبعينيات إلى قضية استعادة بترول سيناء وإمكانية فتح قناة السويس، بما يحمله الأمر من إمكانية زيادة مواردنا من العملات الأجنبية، إلى أن تحوَّلت إلى قضية تحديد سعر البترول الذي يمكن أن يُباع لإسرائيل. وبدأ الحديث لأول مرة عن المزايا الاقتصادية للتعاون مع إسرائيل كدولة متفوقة اقتصاديًا وتكنولوجيًا، وأصبح من الممكن أن تُعطَى مشكلات التنمية أولوية حتى على قضية استرداد الفلسطينيين لأرضهم، وأصبحت المسألة كلها خاضعة لحساب النفع والخسارة، ثم تصبح العبرة ما إذا كان البيض الإسرائيلي أرخص أم أعلى سعرًا!

«وقد حدث تغيُّر مماثل في موقفنا من قضية الوَحْدة العربية [إذ تمت علمنتها هي الأخرى]. فالضيق نفسه الذي أصبح يُعبِّر عنه أصحاب الموقف التكنوقراطي من قضية التبعية الاقتصادية والسياسية، أصبح يُعبِّر عنه أيضًا تجاه الوَحْدة العربية. فدعوة الوحدة العربية كانت في السنوات التالية للحرب العالمية الثانية تقوم في الأساس على الدعوة إلى توحيد ما سبقت تجزئته بإرادة الأجنبي، واعتبار الوَحْدة العربية، السياسية والاقتصادية، النظامَ الطبيعي الذي طرأ عليه ما أبعدنا عنه ولكن لابد من العودة إليه. ثم تحوَّلت هذه الدعوة في الستينيات في الأساس، إلى قضية مصلحة سياسية تتمثل في مواجهة الاستعمار وتحرير الإرادة السياسية العربية، وهو ما يمثل بعض التراجع عن الموقف الأكثر قوة، وهو اعتبار الوحدة الأصلَ واعتبار التجزئة الوضعَ المصطنع المفتعل. ثم حدث تَراجُع أكبر في السبعينيات، حتى بصرف النظر عن القطيعة المؤقتة بين مصر والبلاد العربية في أعقاب اتفاقية كامب ديفيد، إذ اتخذت قضية المصلحة شكلاً اقتصاديًا بحتًا، يتمثل في الحصول على معونات وفتح أبواب الهجرة من دولة عربية لأخرى.، وتَدفُّق الاستثمارات

الخاصة من بلد عربي لآخر، وهكذا تحوَّلت الوَحْدة العربية على يد هذا الموقف التكنوقراطي إلى مجرد وسيلة لإصلاح العجز في ميزان المدفوعات».

وهو لكل هذا لا يسقط في الاستقطابات الطفولية، فلا يربط الإيمان الديني بالتعصب والتطرف ومعاداة العلم من جهة، ولا يربط العلمانية بالتسامح وتقبُّل العلم من جهة أخرى، ويبيِّن أنه ربطٌ تعسُّفي ليس له سند من الواقع. فالتعصب الذميم المفجِّر لجميع أنواع الفظائع والمآسي، له أمثلة في التاريخ العلماني لا تقل عدداً ولا قسوة عنه في التاريخ الديني. وهو يضرب مثلاً بالإرهاب في الثورة الفرنسية، وما فعله الأوربيون في مستعمراتهم باسم المدنية، وما شهدته السنوات الأخيرة من فظائع ارتكبت بحق مسلمي البوسنة والشيشان وفلسطين.

في المقابل.. يضرب الدكتور أمين أمثلة على أن الاعتقاد الديني والإيمان بالغيبيات لا يؤدي بالضرورة إلى موقف معاد للعلم، ويؤكد أن «المزاج الديني، مثله مثل المزاج الفني، لا يؤدي بالضرورة إلى الخُروج من العلم».

وفي تصوُّري أن جلال أمين قدَّم تعريفًا مركبًا للعلمانية لأنه لم يقبع داخل الدائرة الجزئية، ولم يحبس نفسه داخل التعريفات الضيقة التي اتسع نطاق الواقع دونها، بل نظر إلى العلمانية نظرة شاملة، وتعامل مع الظواهر الاجتماعية العلمانية المختلفة، ومع أثر العلمانية في مجالات الحياة كافة.

وقد اكتشف كثير من الدارسين العرب، بحكم تجربتهم التاريخية، كثيراً من الجوانب المظلمة للعلمانية. فهناك ابتداءً ارتباط العلمانية بالإمبريالية. فأولى تجارب العلمانية الغربية حركة «الاكتشافات» التي تطوَّرت لتصبح الحركة الإمبريالية التي اشتركت فيها كل الدول الغربية (وضمن ذلك روسيا القيصرية [في الخانات التركية وبولندا] والولايات المتحدة [في أمريكا اللاتينية والفلبين في مرحلة لاحقة]) لإبادة الملايين ونهب العالم كلِّه تقريبًا. ويمكن في هذا الإطار أن نشير إلى الغزوة الصهيونية لأرض فلسطين، فالصهيونية ـ رغم كل ديباجاتها في جوهرها حركة داروينية علمانية حوَّلت فلسطين والفلسطينيين إلى مادة استعمالية (تُطرد خارج فلسطين)، بل حوَّلت الجماعات اليهودية في العالم إلى مادة استعمالية أيضًا (تُنقل إلى فلسطين)، وساندتها الإمبريالية الغربية، وكل هذا تم في إطار من العقل المادي

المطلق. ولم يتوقف مسلسل العنف الإمبريالي (العلماني) حتى الآن، سواء في فيتنام أم البوسنة أم الشيشان أم من خلال نشاط المخابرات الأمريكية، سواء في حركة الاغتيالات أو الانقلابات أو مساندة النخب الحاكمة الفاسدة في العالم الثالث.

ويعرف المثقفون العرب بتجربتهم التاريخية أن الثورة الفرنسية التي نادت بالحرية والإخاء والمساواة هي التي أرسلت إليهم قواتها الاستعمارية، وأفرزت عهد الإرهاب وروبسبير، ثم نابليون الذي أرسل جَيوش فرنسا لغزو روسيا ومصر وغيرها من البلدان. ثم كانت هناك الثورة البلشفية التي أفرزت ستالين والمذابح التي دبرها والجو الشمولي الذي فرضه على الشعب السوفيتي، والثورة النازية التي طبقت معايير رشيدة مادية صارمة على البشر، واجتثت من تصورت أنهم غير نافعين (يوسلس إيترز useless eaters).. «أفواه تستهلك ولا تنتج بما فيه الكفاية» بحسب المصطلح النازي.

ثم جاءت مرحلة الاستقلال.. ولم يتغيَّر الأمر كثيراً، إذ جاءت نخب محلية علمانية صعَّدت عملية تفكيك أوصال المجتمع بالقضاء على البقية الباقية من الجماعات المدنية، وزادت هيمنة الدولة «القومية» وسطوتها وسطوة مؤسساتها الأمنية، فهي نخب متغربة منفصلة تمامًا عن الشعوب التي تحكمها وعن خطابها الحضاري. وقد أسَّست هذه النخب نظمًا استبدادية فاسدة قامت باستغلال شعوبها، واستمرت في عملية العلمنة دون تحديث.. وقد تم كل هذا بتأييد دول الغرب العلمانية الديمقراطية.

وقد أدرك هؤلاء الدارسون أن ارتباط مصطلح «العلمانية» بالتسامح واتساع الأفق والتعددية وقبول الآخر والإيمان بالعلم ليس ضروريًا، فهذه مجموعة من القيم يمكن أن يتسم بها نظام علماني أو غير علماني، ويمكن أن تكون غائبة عنهما. ولعل مثال إيران وتركيا يبين أن الربط بين العلمانية وهذه القيم الإيجابية ربطٌ تعسُّفي ليس له سند في الواقع. ففي إيران يوجد نظام يتبنى الإسلام رؤيةً للكون ومنهجًا في التعامل مع الواقع، ومع هذا سمح بوجود حيز كبير من الحرية والجدل والصراع («التدافع» في المصطلح الإسلامي)، عبر عن نفسه بشكل ملموس في

انتخابات الرئاسة حين انتخبت الجماهير مرشحًا لا تدعمه المؤسسة التقليدية الحاكمة ويعبِّر عن إرادة الشباب والنساء وبعض المهمَّشين في المجتمع، فخضعت المؤسسة الحاكمة لاختيار الجماهير. أما تركيا، فيحكمها نظام يتبنَّى ـ بصرامة بالغة ـ العلمانية رؤيةً للكون ومنهجًا في التعامل مع الواقع. ولكن حينما اختار الشعب التركي بإرادته نسبة معقولة من ممثلي التيارالإسلامي الذين لا يعادون العلمانية، وعلى أتم استعداد لأن يعملوا من خلال القنوات السياسية الشرعية، وأن يدخلوا في تحالفات سياسية مع الأحزاب الأخرى، كما هو الحاصل في كل النظم الديموقراطية، حينما حدث ذلك تحركت قوات الجيش باسم العلمانية لتضرب ممثلي الشعب، وتمنعهم من ممارسة سلطاتهم المخولة لهم بحكم الدستور العلماني. ونجحت بالفعل في إقصاء حكومة أربكان، زعيم الكتلة الإسلامية، عن الحكم، رغم أن حزبه حصل على عدد من أصوات الناخبين يفوق ما حصل عليه أي حزب آخر!

وحالة تركيا ليست الوحيدة من نوعها، فهناك أمثلة في الفكر والتاريخ العلماني تبين مدى القسوة التي يمكن أن تصل إليه النظم الحاكمة العلمانية. ففكرة الاقتصاد الحر أو اقتصاديات السوق والداروينية الاجتماعية والنيتشوية والعنصرية والنازية.. كلُّها أفكار أو منظومات فكرية علمانية صراعية قتالية، أبعد ما تكون عن التسامح وقبول الآخر. ويضرب جلال أمين مثلاً بالاتحاد السوفيتي، الذي لا شبهة في علمانيته، والذي وقف ضد العلم والحقيقة حين حرَّم الاعتقاد بأية حقائق علمية تتعارض والماديةَ الجدلية، ووأد بحوثًا من شأنها أن تُعلي من تأثير البيولوجيا على السلوك الإنساني على حساب البيئة. كما يشير إلى القومية النازية [العلمانية] التي وقفت ضد أي فكر يتعارض وفكرةَ التفوق الآريّ.

مراجعة مفهوم العلمانية من قِبَل التيارين القومي العلماني والإسلامي في العالم العربي

تقبَّل كثير من المفكرين العرب (علمانيين وإيمانيين) الجوانب الإيجابية للمنظومة العلمانية الجزئية، ورفضوا العلمانية الشاملة حتى لا يسقطوا في المادية والعدمية، وحتى لا يتم تقويض الحيز الإنساني بكل ما يحوي من خصوصية وتركيبية. وتأخذ

محاولاتهم عادةً شكل تضييق نطاق مصطلح «العلمانية» إلى حدود الدائرة الجزئية، على أن تترك الأمور النهائية وشأنَها.. قضيةً مفتوحة. وقد أشرنا من قبل إلى تعريفات محمد أحمد خلف الله وحسين أمين ووحيد عبد المجيد وفؤاد زكريا ومحمود أمين العالم، وأعتقد أنها جميعًا تندرج تحت هذا التصنيف. والوضع نفسه ينطبق على محمد عابد الجابري، وإن كان يتبع استراتيجية مختلفة. فهو يذهب إلى أن العلمانية جزء من التشكيل الحضاري الغربي الذي يعني «فصل الكنيسة عن الدولة». وهو لهذا يعتبر أن مفهوم العلمانية غريب عن الإسلام لأنه يرى أن «الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة»، وعلى هذا، فالعلمانية ليست قضية في الفكر العربي. ولذا، أكد الجابري ضرورة استبعاد مصطلح «العلمانية» من قاموس الفكر العربي، لأنه لا يُعبِّر عن «الحاجات العربية الموضوعية»، ويرى الاستعاضة عنه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، لأنهما يُعبِّران تعبيرًا مطابقًا عن حاجات المجتمع العربي. والديمقراطية لديه تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات. والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية، وليس عن الهوى والتعصُّب وتقلُّبات المزاج. ويؤكد الجابري أن هذه المفاهيم تتصالح مع الإسلام.. «فالديمقراطية والعقلانية لا تعنيان بصورة من الصور استبعاد الإسلام»! واستراتيجية الجابري هذه هي في واقع الأمر دعوة للوفاق القومي مع محاولة للإصلاح، تؤكد مُثُل الديمقراطية والعقلانية، دون تفكيك لنسيج المجتمع العربي.

ولا تختلف استراتيجية فهمي هويدي للحفاظ على الحيز الإنساني، حيز الهُوية والخصوصية والثوابت والقيم الأخلاقية، عن استراتيجية الجابري. فهو يجعل نقطة انطلاقه ما سماه «المشروع الوطني العام»، وكل من يعمل على إنجاحه، علمانيًا كان أم إيمانيًا، «فهو منا»، أما من يقوِّضه ويفكِّكه فهو خارج الصف. فالمعيار هنا ليس العلمانية أو الإيمانية، وإنما الانتماء إلى الوطن.

ويميِّز فهمي هويدي بين تيارين علمانيين يسميهما المتطرفين والمعتدلين (وهما يقابلان إلى حدٍّ ما العلمانيين الشاملين والجزئيين في مصطلحنا). ويعرِّف المتطرفين بأنهم ليسوا ضد الشريعة وحسب، بل ضد العقيدة أيضًا، ولذا، فهم يعتبرون الإسلام «مشكلة» يجب حلها بالانتهاء منها وتجفيف ينابيعها لاستئصالها. أما

المعتدلون، فليست لديهم مشكلة مع العقيدة، فهم يعتبرون أن الدين والإسلاميين «حالة» يمكن التعايش معها، إذا ما أقيم حاجز بين الدين والسياسة، للحيلولة دون ما يتصورونه «سلطة دينية».

ويرى فهمي هويدي ضرورة قبول شرعية التيار العلماني المعتدل المتصالح مع الدين، وهو التيار الذي يتحفظ على تطبيق الشريعة لا لأنه ضدها، ولكن لأن المنتمين إلى هذا التيار يحسبون أن ذلك التطبيق قد يهدد قيمًا معينة يدافعون عنها، مثل الحرية والديمقراطية والمساواة وما إلى ذلك. وهو موقف شريف يتعين فهمه واحترامه، وعلى الإسلاميين ـ والكلام لفهمي هويدي ـ أن يتعاملوا معهم على قاعدة الإعذار أولاً، ثم الحوار ثانيًا، لإقناعهم بأن المشروع الإسلامي لا يهدد تلك القيم التي يدافعون عنها. فالدعوة إلى التعامل مع التيار العلماني المعتدل لا تعني بأية حال قبول مشروعه، ولكنها تعبِّر عن حرص على توفير حق التعبير والمشاركة لأصحاب الرأي الآخر، دفاعًا عن صحة المجتمع وسعيًا إلى إنجاح المشروع الوطني العام، الذي هو ملك للأمة بمختلف قواها وتياراتها، وليس ملكًا لفصيل سياسي دون آخر.

«إن الإسلام ترك للإنسان حق الاختيار بين الإيمان والكفر ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف: ٢٩). ومن ثَمَّ، فلكل واحد أن يعتقد ما يشاء، وحسابه على الله يوم الدين. ولكن ليس لأحد أن يدعو إلى هدم عقيدة الأمة، التي هي رابطتُها الجامعة، ومحورُ النظام العام فيها. وإذا كان لكل نظام أن يصون أساسه الذي ارتضته الأمة وأثبتته في دستورها، فمن حق النظام أن يمنع هدم ذلك الأساس، ويحول دون تمكين الساعين إلى ذلك. وهذا ما تفعله النظم الملكية والجمهورية والبرلمانية. والأمر كذلك، فإننا نذهب إلى أن كل تيار سياسي يحترم عقيدة الأمة ويلتزم بنصوص الدستور المعبِّرة عن ذلك، يصبح من حقه أن يكتسب الشرعية، وأن يكون شريكًا في الحياة السياسية للمجتمع الإسلامي. ينسحب ذلك على مختلف فصائل العلمانيين المعتدلين، سواء كانوا «ليبراليين»، أو قوميين، أو ناصريين، أو ماركسيين. أما أهل التطرف العلماني، المخاصمون للدين، فلا مكان لهم في إطار الشرعية. إذ أنهم لا يهددون عقيدة المسلمين وحدهم، ولكنهم يهدِّدون الإيمان نَفسَه، إسلاميًا كان أم مسيحيًا أم يهوديًا». إن الحوار بين فصائل

الأمة المختلفة ممكن في إطار التعريفات الجزئية، أما التعريفات المادية الشاملة فإنها تسقط كل المرجعيات، ولا تخلّف لنا سوى الصراع في الداخل والتبعية لقوى العولمة في الخارج.

ولعل الذين قرأوا مقال الأستاذ فهمي هويدي لاحظوا أن مطالبة الإسلاميين بتأكيدهم قبولَ التعدُّدية التي تشمل التيار العلماني، كانت موقفًا التقى عليه رأيُ آخرين من أهل الفقه والنظر، في مقدمتهم الدكاتره يوسف القرضاوي وأحمد العسَّال ومحمد سليم العوَّا وعبد الغفار عزيز وسيف الدين عبد الفتاح وأبو العلا ماضي وعادل حسين. ومما يجدر ذكره أن فهمي هويدي ليس وحيداً في موقفه هذا، بل يمكن القول بأن هذا الرأي هو الرأي الممثل للتيار الإسلامي الأساسي. ويمكن أن نضيف إلى الأسماء التي أوردها الأستاذ فهمي هويدي في مقاله الأسماء التالية: راشد الغنوشي (تونس)، بارفيز منظور (باكستان)، عزام التميمي (فلسطين)، أحمد داوود أوغلو (تركيا)، طه جابر العلواني (العراق)، عبد الحميد أبو سليمان (السعودية)، ومجموعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي.. وغيرهم عشرات.

ولعل هذا الموقف المتفتح هو الذي أدَّى إلى التقارب بين الإسلاميين والقوميين العلمانيين، وبخاصة بعد أن أدرك القوميون أهمية البُعد الحضاري الإسلامي في المنظومة الحضارية العربية، وأهمية المنظومة الأخلاقية الإسلامية. وقد وضَّح الأستاذ عادل حسين، المفكر القومي/ الإسلامي، هذا التطور في مقال له في جريدة الشعب (١ فبراير ٢٠٠٠) جاء فيه:

«إن الخلافات بين التيارين [القومي والإسلامي] لم تعد واسعة على النحو الذي كان في الخمسينيات وحتى أوائل التسعينيات، فالقوميون المحتفظون بأصالتهم وصلابتهم بهتت عندهم الآن آثار العلمانية والماركسية، التي أبعدتهم إلى حدٍّ كبير عن تفهُّم الإسلام على نحو صحيح، وعن الانتماء العميق له باعتباره عقيدةَ الغالبية، وباعتباره التراثَ الحضاري لأبناء الأمة العربية كافة (مسلمين وغير مسلمين).. وبالنسبة للإسلاميين، فإن القسم الأعظم منهم انخرط في اجتهاد معاصر، ووصلوا من ذلك إلى برامج تحدد الأعداء والأهداف والأولويات، فلم

يعد الإسلام عندهم مجرد تذكير بالأصول والأسس العامة، فالاجتهاد المعاصر أصبح معنيًا بتنزيل هذه الأسس العامة على المكان والزمان اللذين نعيش فيهما الآن.

«حين حدث هذا التطور في أهل التيارين، أصبح القوميون الأُصَلاء على أرض الإسلام مسلحين بتجاربهم السابقة، حيث شكلوا وقادوا دولاً تقارع الحلْفَ الصهيوني الأمريكي، وتكافح ضد التخلف التكنولوجي والاقتصادي ومن أجل العدالة الاجتماعية.. وفي المقابل تبلور لدى الإسلاميين المجددين، مع تحديدهم القاطع للأعداء، ومع تحديدهم للأهداف والأولويات، أنهم أيضًا أصحاب موقف واضح ضد التخلف (مثل القوميين) ومن أجل العدالة (وإن تباينت التفاصيل في المناهج). ويدرك أصحاب التيارين أن سعيهم المشترك لتأسيس حضارة بازغة أصيلة لا يقوم على مسلمي المنطقة وحدهم، فالحضارة الإسلامية إرث لأبناء المنطقة العربية مسلمين ومسيحيين، وبعث هذه الحضارة (بتدينها وقيمها) لا يتحقق ولا يثبت إلا بمشاركة الجميع كمواطنين متكافئين.

«وغني عن البيان أن مفهوم الوحدة العربية أصبح واحدًا لدى الفريقين، وأصبح حاكمًا لحركة الكل، فلا القوميون (وبخاصة في المشرق) يرون الآن أن الدعوة لوَحْدة العرب منفصلة عن السعي للتعاون الوثيق مع الدائرة الإسلامية الأوسع، ولا حديث الإسلاميين عن الأمة الإسلامية أصبح يتعارض عندهم مع أولوية الدائرة العربية.. وبهذا الالتقاء في المقصد، فإن فكر التيارين أصبح مناطَ الأمل لتجاوز التمتُرس الحالي حول الدولة القُطْرية، التي أصبح التعصب لها عائقًا ثقيلاً في وجه إقامة الدولة العربية الواحدة».

في هذا الإطار تشكَّل المؤتمر القومي الإسلامي، الذي يلخص البيان الختامي لمؤتمره الثالث (عُقد في بيروت في يناير ٢٠٠٠) منطلقاته الأساسية. يتحدث البيان عن «الأمن العربي ـ الإسلامي» وعن «صيغة التفاعل بين قيم الأمة الروحية والحضارة الأصيلة وبين منجزات العصر وثمار تقدُّمه العلمي والتقني، فيما فقد العديد توازنه فضاع بين انغلاق وتقوقع يُسدَّان آفاق المستقبل فيُدخلان الأمة في ظلمات وفتن، وبين التحاق وتبعية يقطعان الاتصال بالجذور». وقد لاحظ المؤتمر

تطوُّر العلاقة بين التيارين القومي والإسلامي (وتطور هذه العلاقة هو إدراك من جانب القوميين العرب أن القومية التي لا تكملها منظومة قيمية تنكفئ على نفسها، وتصبح مرجعية نفسها، ولا تقبل أية معايير إنسانية أو أخلاقية خارجية، أي أنها تتحول إلى فاشية، كما أدرك الإسلاميون بدورهم أن الأممية الإسلامية لا تَجُبُّ بالضرورة الانتماءات القومية المختلفة).

ويمكن القول بأن كثيراً من التيارات المسيحية في الغرب التي تقبل المجتمع الغربي في أساسياته وتعيش فيه وتتفاعل معه، ولكنها تحتج على الاتجاهات العدمية والإباحية فيه، وتحاول التصدي لها ـ قامت في واقع الأمر، وربما بشكلٍ غير واعٍ، بمراجعة مفهوم «العلمانية». فقد رفضت العلمانية الشاملة، وقامت بتقليص نطاقها حتى تصبح جزئية (الدائرة الصغيرة)، وتفسحَ الطريق، بحيث يمكن إدخال منظومة قيمية تشكل المرجعيةَ النهائيةَ للمجتمع.

الفصل الرابع

تفكيك وتركيب بعض المصطلحات والظواهر قريبة الصلة بالعلمانية

قمنا بجولة في قضية مصطلح «العلمانية» والمفهوم الكامن وراءه، كما تناولنا بعض مراجعات مفهوم العلمانية في العالمين الغربي والعربي، وقد فعلنا ذلك بهدف توضيح مدى اختلاط دلالة المصطلح، أي أن جهدنا حتى الآن جهد تفكيكي. ولكننا لم نفعل ذلك إلا لهدف تأسيسي تركيبي، هو إعادة تعريف العلمانية بطريقة أكثر تركيبية وتفسيرية. ولإنجاز هذا الهدف سنقوم في الفصلين التاليين بحصر مجموعة من المصطلحات التي استخدمتها العلوم الإنسانية الغربية لوصف بعض ظواهر المجتمع الغربي الحديث، والتي تتسم بأن حقلها الدلالي متقارب ومتداخل. ومن خلال التفكيك والتركيب سنرصد نمطًا متكررًا ونجرده، سيساعدنا على تعريف ظاهرة العلمانية باعتبارها ظاهرة شاملة.

وهذه المصطلحات المتقاربة ذات الحقل الدلالي المشترك والمتشابك تنقسم إلى أربعة أقسام:

١ ـ مصطلحات تؤكد استيعاب الإنسان في منظومة الطبيعة/ المادة وإعادة صياغته في ضوء قواعدها وفي إطارها.
٢ ـ مصطلحات تصف ثمرة عملية الاستيعاب هذه.
٣ ـ مصطلحات تشير إلى تفكيك الإنسان واختفائه.
٤ ـ مصطلحات احتجاجية.

وهذه المصطلحات تدور في إطار نموذج واحد. ولكن أحد الموضوعات يَغلب على الموضوعات الأخرى، ولهذا أصبح هذا الموضوع أساس التصنيف. وهَذه

المصطلحات استخدمها علماء اجتماع أو مفكرون غربيون لوصف بعض الظواهر في المجتمعات الغربية الصناعية الحديثة، سواء في العالم الرأسمالي أو في العالم الذي كان اشتراكيًا. كما تُستخدَم بعض هذه المصطلحات لوصف بعض الظواهر التي تنشأ في المجتمعات الحديثة في العالم الثالث.

وفي محاولة تستهدف تجريد النموذج الكامن، لا يهمنا كثيراً التصنيف على أساس الموضوع، ولذا، فقد قمنا بتقسيم هذه المصطلحات إلى مصطلحات نقدية وأخرى وصفية:

١ ـ المصطلحات الوصفية: هي تلك المصطلحات التي تكتفي بتقديم وصف لبعض جوانب المجتمعات العلمانية وظواهرها، مثل «التحييد» و«التطبيع». وهذه المصطلحات يمكن أن تُستخدَم بشكل وصفي محايد خالص دون أي تقويم للظاهرة موضع الوصف. كما يمكن أن تُستخدَم أيضًا بشكل إيجابي، بمعنى أن من يستخدم هذه المصطلحات يرى أن انتشار ظواهر مثل التحييد هو أمر إيجابي، وفي صالح المجتمع، ومن الضروري الإسراع بها. ولكن المصطلحات الوصفية يمكن أن تُستخدَم أيضًا بشكل سلبي (نقدي)، فيرى من يستخدم المصطلح أن مثل هذه الظواهر ستمزق نسيج المجتمع وتقضي على الإنسان.

٢ ـ المصطلحات النقدية: مثل «التَشيُّؤ» و«التَسلُّع»، وهي مصطلحات لا تكتفي بالوصف، وإنما تضيف بُعداً تقويميًا يُظهر سلبيات الظاهرة التي يُشار إليها وبُعداً إصلاحيًا تبشيريًا. ومن النادر أن نجد من يستخدم مثل هذه المصطلحات بشكل إيجابي، فمن غير المتوقع أن نجد أحداً يدعو صراحةً إلى تَسلُّع الإنسان وتَشيُّئه وتعميق إحساسه بالاغتراب.

وحتى نصل إلى عنصر مشترك بين المصطلحات النقدية والوصفية قمنا بتفكيك المصطلحات النقدية إلى ثلاثة عناصر، الأول: الرؤية النقدية، والثاني: العنصر الوصفي، والثالث: البرنامج الإصلاحي..

١ ـ الأساس النقدي: تنطلق المصطلحات النقدية من وصف حالة إنسانية جوهرية (في تصوُّرنا مثالية) تتسم بالتكامل والتركيب والكلية والحرية والمقدرة على الاختيار والتجاوز، وهي حالة مستقلة عن الطبيعة/ المادة، مُتميِّزة عنها،

متجاوزة لقوانينها. أي أن المصطلحات النقدية تستعيد مفهوم الطبيعة البشرية وتجعلها المرجعيةَ النهائيةَ، وتفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة/ المادة (فهي استمرار للنموذج الإنساني الهيوماني المتمركز حول الإنسان)، ومن ثَمَّ، فهي تستعيد قدراً من الثنائية. والقول نفسه ينطبق على المصطلحات المأساوية والعبثية (مثل «الإنسان ذو البُعد الواحد» و«القفص الحديدي»)، فمصدر مأساويتها وعبثيتها هو الحُلْم بمثل هذه الحالة المثالية والإخفاق في الوصول إليها.

٢ ـ الجانب الوصفي: ثمة انتقال من هذه الحالة الإنسانية الجوهرية المتجاوزة الافتراضية، إلى حالة واقعية ومتحققة في المجتمعات العلمانية الحديثة تقوم المصطلحات النقدية بوصفها.

٣ ـ البرنامج الإصلاحي: تتحدث المصطلحات النقدية أيضًا عن حالة الانعتاق (حالة مثالية في المستقبل)، وهي الحالة التي يمكن أن تتحقق فيها الإمكانات الكامنة في ذات الإنسان (داخل الزمان والمكان)، ويتجاوز فيها الإنسان حالة التفتت والتجزُّؤ (الواقعية المتحققة) التي يعيش فيها في المجتمع الحديث. أما المصطلحات العبثية والمأساوية، فلا تطرح أية رؤية للمستقبل.

ولو استبعدنا الأساس النقدي (رقم١) والبرنامج الإصلاحي الانعتاقي (رقم٣)، وركَّزنا على الجانب الوصفي (رقم٢) للمصطلحات النقدية لوجدنا أن هذا هو العنصر المشترك بين كلٍّ من المصطلحات النقدية والمصطلحات الوصفية. وهو العنصر الذي سنرسم من خلاله ملامح المجتمع العلماني (النماذجي الشامل) ونُجرِّد نموذجنا التفسيري منه. ويمكن تلخيص هذه الملامح استناداً إلى المصطلحات الوصفية والجانب الوصفي في المصطلحات النقدية في صياغة بسيطة جداً: الانتقال من الإنساني إلى الطبيعي/ المادي، أي من التمركز حول الإنسان (الذات) إلى التمركز حول الطبيعة (الموضوع)، أي الانتقال من تأليه الإنسان وخضوع الطبيعة إلى تأليه الطبيعة وإذعان الإنسان.

التطبيع والتحييد

أولى المصطلحات الوصفية هو مصطلح «التطبيع» (بالإنجليزية: ناتشورالايز naturalize) بمعنى رد الظواهر إلى الطبيعة/ المادة أو إلى القانون الطبيعي،

باعتباره مرجعية نهائية كامنة وقانونًا عامًا يسري على كلٍّ من الطبيعة المادية والطبيعة الإنسانية لا يُفرِّق بين أحدهما والآخر. والتطبيع يفترض أن ثمة وَحْدةً كاملة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وأن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة، رغباته طبيعية (أي مادية) ومعرفته تتلخص في اكتشاف قوانين الحركة أو الطبيعة/ المادة (وهي القوانين التي تؤكد وَحْدةَ الطبيعي/ المادي بالإنساني وتساويَهما). إن ما يحكم الإنسان والطبيعة هو القانون الطبيعي، والإنسان إنسان طبيعي، ولهذا ليست له مكانة أو منزلة خاصة في النظام الطبيعي، إذ أن الطبيعة/ المادة لا تعرف هدفًا أو غاية. والنزعة الطبيعية (بالإنجليزية: ناتشوراليزم naturalism) هي القول بأن الإنسان إن هو إلا كائن طبيعي تحركه غرائزه الطبيعية، وسائر مكوناته الحضارية والإنسانية التي تفصله عن عالم الحيوان والطبيعة ما هي إلا قشور سطحية لا علاقة لها بالجوهر الإنساني. ولذا، نجد أن المدرسة الطبيعية في الأدب تركز على وصف الواقع الاجتماعي كما هو، وتُظهر أن هذا الواقع يشبه الواقع الحيواني الطبيعي في كثير من النواحي. وقد ارتبطت الطبيعية بالداروينية الاجتماعية.

وكل هذا يؤدي إلى «تحييد العالم» (بالإنجليزية: نيوترألايزيشن أوف ذي ورلد neutralization of the world) وتعني أن العالم يصبح مادة محضًا لا تحوي غرضًا ولا غاية ولا هدفًا ولا معنى ولا مركزًا، ولا علاقة لها بعالم القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية أو أية معيارية. وحينما ينظر الإنسان إلى هذا الكون بعد تحييده، فهو لا يرى سوى كائنات طبيعية/ مادية متساوية ليس لوجودها أي معنى. والإنسان نفسه جزء من هذا العالم المادي المحايد الذي لا يكترث به ولا يمكنه أن يُسقط أحاسيس الإنسان ولا غائياته على هذا العالم. بل إن عليه ألا يمارس أية أحاسيس بالاشمئزاز والاغتراب تجاه عدم الاكتراث الكوني الذي يحيط به، أي أن على الإنسان أن يرى العالم ويرى ذاته في ضوء مرجعية مادية كامنة في الأشياء، وفي ضوء المعايير الطبيعية المادية (غير الإنسانية)، وعليه أن يتخلى عن أية مرجعية، متجاوزةً كانت أم كامنة، فإن فعل ذلك فقد حيَّد ذاته وحيَّد العالم تمامًا وأخذ موقفًا موضوعيًا منه.

من المصطلحات (والمفاهيم) الأساسية في المجتمعات العلمانية مصطلح «التعاقد»، والذي اشتُق منه مصطلح «التعاقدية»، وهو ترجمة لكلمة «كونتراكتواليزيشن contractualization»، ومعناها أن تتحوَّل العلاقات بين البشر من علاقات إنسانية تراحمية لا تخضع تمامًا لحسابات الربح والخسارة، ولذا، تتسم بالإبهام ـ إلى علاقات تعاقدية مضبوطة، أو خاضعة للتفاوض. وهذا ناجم عن أن العالم بأسره يصبح أشبه بالسوق والمصنع، ومنضبطًا مثلهما تمامًا، وخاليًا مثلهما من الخصوصيات والمطلقات. ويميزون في علم الاجتماع الغربي بين المجتمعات التراحمية (جمانيشافت) التقليدية، التي لا تسودها علاقات التبادل المجرد، ويرتبط أعضاؤها بروابط كونية (القرابة ـ الجيرة . . . إلخ). والمجتمعات التعاقدية (جيسيلشافت)، وهي المجتمعات الحديثة التي تستند إلى تعاقد واضح بين أفراد لا تربطهم أية روابط جُوَّانية.

وقد نحتنا كلمة «حوسلة» وهي اختصار لعبارة «تحويل الشيء إلى وسيلة» (بالإنجليزية: إنسترومنتاليزيشن instrumentalization). والنحت هو اشتقاق كلمة من كلمتين أو أكثر، على أن يكون هناك تناسب في اللفظ والمعنى بين المنحوت له والمنحوت منه. وقد أجازت المجامع اللغوية في الوطن العربي النحت عندما تُلجئ الضرورة إليه. وقد وجدنا أن من الضروري نحت كلمة «حوسلة» لدواعي الإيجاز اللغوي، ذلك لأن عبارة «تحويل كذا إلى وسيلة» عبارة طويلة ولا يمكن توليد مصطلحات منها.

و«حوسل» فعلٌ متعدٍّ بمعنى «حوَّل الشيء أو الإنسان إلى وسيلة»، ومنها «الحوسلة»، على غرار «بَسْمَلَ» و«بسملة» من «بسم الله الرحمن الرحيم»، و «حَوقَل» و«حَوقَلة» من «لاحول ولا قوة إلا بالله»، و«حَمَدل» و«الحمدلة» من «الحمد لله». وقد ورد في الحديث الشريف استحباب ترديد كلمات الأذان كما هي «إلا في الحيعلتين فيُحوقل»، و«الحيعلتان» هما عبارتا «حي على الصلاة» و«حي على الفلاح». . يقول بعدهما: لا حول ولا قوة إلا بالله. ومن الأمثلة الأخرى التي شاعت، اصطلاح «البَرمائي» من «البر والماء». وكذلك نقول «تَحوسَل الشيء» أي «تَحوَّل إلى وسيلة»، وهو مطاوع «حَوسَل»، ومنها «التَّحوسُل».

والحوسلة مرتبطة تمامًا بالواحدية المادية، والترشيد (الإجرائي)، وبالعقل الأداتي، والعقلانية المادية، والرؤية العلمانية المادية. فالواحدية المادية تَرُدُّ العالم بأسره إلى مبدأ واحد هو الطبيعة/ المادة، وتراه في إطار المرجعية المادية الكامنة. والترشيد هو إعادة صياغة الواقع في هدي القانون الطبيعي/ المادي، ثم إدارته انطلاقًا من هذا المبدأ الواحد. والرؤية العلمانية المادية هي أيضًا رؤية تَرُدُّ العالم إلى مبدأ واحد، وترى الإنسان والطبيعة باعتبارهما مجرد مادة استعمالية يمكن توظيفها في أي هدف أو غرض يحدده الإنسان (صاحبُ القوة). . وهذه هي الحوسلة.

ويُطلق على الترشيد المادي مصطلح «العقلانية التكنولوجية»، أي العقلانية التي تركز على الإجراءات التكنولوجية، ولا تكترث بالغايات الإنسانية. ولذا، نجد أن الترشيد المادي قد أدى إلى ظهور النزعة الأداتية والتكنوقراطية في المجتمع الحديث، وهي نزعة أدت بدورها إلى زيادة معدلات الترشيد المادي.

ومن المصطلحات المهمة التي تصف هذا الاتجاه «هيمنة النماذج البيروقراطية والكمية» («بيروكراتايزيشن bureaucratization» و«كوانتيفيكيشن quantification»). وهي ظاهرة متفشية في المجتمع الحديث رصدها علماء الاجتماع الغربيون. ويرى بعضهم أنها ظاهرة حتمية في المجتمعات الصناعية المتقدمة، إذ أن مؤسسات هذه المجتمعات مؤسسات ضخمة متشابكة إلى درجة كبيرة، وهو ما يعني أن إدارة المجتمع تتم من خلال نماذج بيروقراطية كمية لا تكترث كثيراً بخصوصيات الأفراد وسمَاتهم المتعيِّنة (على عكس المؤسسات الوسيطة في المجتمعات التقليدية مثل القبَيلة والأسرة). ولذا، فإن هذه المؤسسات تتحرك وتحاول إعادة صياغة الإنسان الفرد حسب مواصفات عامة كمية، تُسقط أبعادَه ذاتَ الصلة بالخصوصية والكيفية التي تَعُوق أداء البيروقراطيات الحديثةَ. الأمر الذي يعني تنميط الواقع والبشر، وتحويل المجتمع إلى آلة ضخمة تقرر لكل فرد وظيفته ومكانه، وتحدِّد (في معظم الأحيان) رغباته وأحلامه. وهذه النماذج البيروقراطية الكمية لا تغطي الحياة العامة وحسب، وإنما تمتد لتشمل الحياة الخاصة أيضًا.

وقد أدت هيمنة النماذج البيروقراطية والكمية إلى ظهور مصطلح «المجتمع التكنولوجي» أو «المجتمع التكنوقراطي» (ترجمة للمُصطلَح الإنجليزي

«تكنولوجيكال أور تكنوكراتيك سوسايتي technological or technocratic society»، أو «تكنوكراسي technocracy». . حرفيًا: «حكم التكنوقراط»). ومُصطلَح «التكنوقراطية» صاغه المهندس الأمريكي وليام هنري عام ١٩١٩، وتعني حرفيًا: «حكم التكنوقراط» أو «حكم الخبراء الفنيين». ويعود المفهوم إلى المفكر الاشتراكي الفرنسي سان سيمون الذي تنبأ بظهور مجتمع مثالي (طوباوي) يحكمه العلماء والمهندسون والخبراء، كلٌّ في حقل تخصصه، يحكمون المجتمع من خلال سلطة مركزية، ويُطبِّقون عليه آخر اكتشافات العلم وتطورات التكنولوجيا لحل مشكلاته المادية والاجتماعية والإنسانية.

ويرتبط مفهوم التكنوقراطية بمفهوم التلاقي ومفهوم المجتمع ما بعد الأيديولوجي، حيث نجد الافتراض بأن المجتمعات الحديثة مجتمعات لا تُدار عن طريق الأيديولوجيات السياسية والاقتصادية، وإنما عن طريق التخطيط الواعي في عالم الاقتصاد والتفكير الاستراتيجي الواعي في أمور الدفاع، والتوسع المستمر في البحث العلمي ومراكمة المعرفة. . بهدف ترشيد الواقع والتحكم فيه، وذلك بتجاوز الانتماءات الأيديولوجية المختلفة. ولذا، فإن القوة الحقيقية لا تُوجَد في يد ممثلي الشعب المنتخَبين، ولا في يد رجال السياسة، ولا حتى في يد البيروقراطية. . وإنما في يد الخبراء والفنيين. والمُصطلَح يحمل معنى إيجابيًا بالنسبة لمن يؤمن بقدرة العلم والنماذج الطبيعية/ المادية على حلِّ كل مشاكل الإنسان دون الرجوع إلى أُطُر فكرية وفلسفية كلية (الاتجاه الوضعي).

ولكن هناك من يرون عكس ذلك تمامًا. . فهم يرون أن حكم الخبراء التكنوقراط هو حكم أصحاب عقلٍ أداتيٍّ لا يوجد عندهم أي التزام أخلاقي ولا أية معرفة بالكليات، وهؤلاء مستوعَبون تمامًا في الترشيد الإجرائي الذي لا يعرف القيم الإنسانية أو الأخلاقية وفي نماذجهم الهندسية والمادية. فالتكنوقراطي إنسان متخصص في ميدان فني أو علمي معيَّن، ويعجز عن إدراك أي شيء إلا من خلال تخصُّصه، بحيث تكون نظرته إلى الأمور دائمًا جزئية محدودة - رغم ما تدعيه من دقة وانضباط -. والخبير التكنوقراطي شخص عظيم الكفاءة والإنتاجية في ميدانه، ولكنه عاجز عن رؤية الصورة الكلية والأهداف النهائية، ولا يخطر بباله أصلاً تغيير المجتمع، بينما التغيير الحقيقي يتطلب الرؤية الشاملة. فالإنسان التكنوقراطي

شخص جامد محافظ. وهو، إلى جانب هذا، إنسان تهيمن عليه نماذج اختزالية (مادية) بسيطة، ولذا، فإنه لا يمكنه أن يتعامل مع الإنسان كظاهرة مركبة متميِّزة في عالم الطبيعة/ المادة، فهو قد تدرَّب تمامًا على التعامل مع الأشياء ومع الواقع من خلال نماذج اختزالية، وعادةً ما ينتهي الأمر بهؤلاء التكنوقراط (أولئك الذين لا يدركون أية أبعاد كلية أو نهائية) إلى أن يتحولوا إلى أداة، إما في أيدي الاحتكارات والمركب العسكري الصناعي في الدول الرأسمالية، أو في أيدي النخبة الحاكمة وسكرتارية الحزب في الدول التي كانت اشتراكية. والمجتمع المثالي الذي يؤسسونه مجتمع شمولي رشيد محكوم تمامًا (يوتوبيا تكنوقراطية).

ويجب أن نربط بين التكنوقراطية واتجاهات أخرى في المجتمع الحديث مثل ظهور علوم جديدة كالهندسة الوراثية والاستنساخ، فهي اتجاهات نحو مزيد من التحكُّم في العالم، ونحو مزيد من تطبيق اكتشافات العلم والتكنولوجيا على الإنسان.

العقل الأداتي والعقل النقدي

من المصطلحات الأخرى التي تُستخدَم لوصف الاتجاه نفسه في المجتمع الحديث مصطلح «العقل الأداتي» (بالإنجليزية: إنسترومنتال ريزون instrumental reason)، ويُقال له أيضًا «العقل الذاتي» أو «التَّقَني» أو «الشكلي» (ويقف على الطرف النقيض من «العقل النقدي» أو «الموضوعي» أو «الكلي»).

والعقل الأداتي هو العقل الذي يلتزم، على المستوى الشكلي، بالإجراءات دون هدف أو غاية. أي أنه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات، وما إذا كانت إنسانية أم معادية للإنسان. أي أنه العقل الذي يقوم بعملية الترشيد الإجرائي الأداتي. وهو، على المستوى الفعلي، العقل الذي يحدد غاياته وأولوياته وحركته انطلاقًا من نموذج عملي مادي بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان وحوسلتهما.

وفي محاولة تفسير هيمنة العقل الأداتي على المجتمعات الغربية الحديثة، يرى أعضاء مدرسة فرانكفورت أن أحد أهم أسباب ظهوره هو آليات التبادل المجردة في

المجتمع الرأسمالي. فتبَادُل السلع يعني تساوي الأشياء المُتبادَلة، فما يُهم في السلعة ليس قيمتها الاستعمالية المتعينة، وإنما ثمنها المجرد. والأيديولوجيا النَابعة من هذا التبادل المجرد هي أيديولوجيا واحدية تمحو الفروق وتُوحِّد الواقع، مساويةً بين الظواهر المختلفة، بحيث يصبح الواقع كله مادة لا سمات لها. ولم تشكل المجتمعات التي كانت اشتراكية أي بديل، فهي الأخرى سيطر عليها العقل الأداتي متمثلاً في التكنوقراطيات الحاكمة.

ولا يُفسِّر ممثلو مدرسة فرانكفورت أصول العقل الأداتي استناداً إلى عناصر مادية أو اقتصادية أو سياسية، وإنما يرجعونه إلى عنصر ثقافي حضاري (على طريقة ماكس فيبر). فالعقل الأداتي ـ حسبما يرى هوركهايمر وأدورنو ـ يعود أولاً إلى الأساطير اليونانية القديمة، خصوصًا أسطورة أوديسيوس باعتبار أن الإلياذة والأوديسة هما اللبنة الأسطورية الأساسية للوجدان الغربي. وقد جاء في الأوديسا أن أوديسيوس طلب من بحارته أن يضعوا الشمع في آذانهم حتى لا يسمعوا غناء الحوريات، وهو غناء ينتهي بمن يسمعه إلى الاستسلام لهن ولإغوائهن. وطلب منهم أن يقيدوه إلى «صاري» السفينة، وأن يزيدوا تقييده كلما ازداد الغناء. وتنتهي الأسطورة بانتحار الحوريات لأن أوديسيوس سمع غناءهن وعرف سرَّهن.

وتُفسَّر هذه الأسطورة على النحو التالي:

١ ـ علاقة الإنسان بالطبيعة في الأوديسة علاقة صراع وهيمنة وليست علاقة توازن. وأوديسيوس وبحارته هم رمز الإنسان الذي يود الهيمنة على الطبيعة.

٢ ـ يتم إنجاز هذا الهدف عن طريق إهدار إنسانية الإنسان وتلقائيته، فالبحارة (رمز الطبقة العاملة) يفقدون الصلة تمامًا مع الطبيعة، وأوديسيوس (رمز الطبقة الحاكمة) لا يستمع إلى الغناء إلا وهو مقيد إلى الصاري، أي أنه يحلم بالسعادة دون أن يعيشها، ويحلم بالطبيعة دون أن يرتبط بها.

٣ ـ لا يَنتُج عن هذا انفصال الإنسان عن الطبيعة وحسب، وإنما يَنتُج عنه أيضًا انفصال المثال عن الواقع، وانفصال الجزء الإنساني عن الكل الطبيعي، وبهذا أصبح يعيش الإنسان بعقله في مواجهة البيئة محاولاً استغلالها وحسب دون أن

يتفاعل معها، أي أن الإنسان الكلي الحي يموت ليحل محله إنسان اقتصادي إمبريالي ميت، لأنه لا يحوي داخله الجوهر الإنساني المتكامل.

٤ ـ تنتهي الأسطورة بانتحار الحوريات وموت الطبيعة لأنها فقدت سحرَها وقُدْسيتَها.

ويرى مفكرو مدرسة فرانكفورت أن جذور العقل الأداتي تعود كذلك إلى المنطق الأرسطي، الذي يكشف عن ميل لإخضاع جميع الموضوعات ـ سواء كانت عقلية أم جسمية، اجتماعية إنسانية أم طبيعية مادية ـ للقوانين العامة للتنظيم والحسابات والاستنتاج.

وأخيراً.. يذكر هوركهايمر وأدورنو ذاتية ديكارت، حين وضع الذات مقابل الموضوع، وخلق هذه الثنائية الحادة الصلبة بينهما، وكأن الذات يمكن أن تُوجَد مستقلةً عن الموضوع، وكأن الموضوع يمكن أن يُوجَد في حد ذاته مستقلاً عن الذات. واستقلال الذات هنا يعني أنها ستُحوِّل الطبيعة إلى مجرد موضوع للتأمل (كما فعل أوديسيوس)، يمكن توظيفه وحوسلته والسيطرة عليه. ويُميِّز أدورنو وهوركهايمر بين المحاكاة والإسقاط. فالمحاكاة إدراك مركب يحفظ التوازن بين الذات والموضوع، كما يحفظ التوتر الخلاق بينهما. أما الإسقاط فهو شكل من أشكال البارانويا، إذ يحوِّل البيئة إلى مجرد امتداد للذات.

وحركة الاستنارة قمة منطق السيطرة والهيمنة (يشيرون لها بأنها «الاستنارة المريضة» و«الاستنارة اللاإنسانية»، و«المدنية» في مقابل «الحضارة»)، فهي حركة إسقاط لا محاكاة، إذ تُلغي الطبيعة تمامًا، وتُعلن إمكانية السيطرة النهائية من خلال تجريدها من خصائصها الضرورية (قداستها ـ حرمتها ـ أسرارها ـ غيبها)، وتفتيتها إلى ذَرَّات منفصلة، وإدراكها من خلال مقولات واحدية مادية بسيطة، وإخضاعها للقياس والحساب والتحكم والسيطرة. ولكن المفارقة تكمن في أن الاستنارة بذلك أدركت الإنسان نفسه من خلال مقولات العلوم الطبيعية البسيطة (الموضوعية المنفصلة تمامًا عن الذات). وينتهي الأمر حين يسوِّي التنوير كل شيء بكل شيء آخر، ويصبح العالم مادة استعمالية خاضعة لمؤسسات العقل الأداتي الإدارية والبيروقراطية، التي تنفلت من أية غائيات إنسانية، حتى تصبح قوة مستقلة تمامًا لها

أجزاؤها وأهدافها التي تتجاوز ما هو إنساني. وتصل هذه الاستنارة اللاإنسانية إلى قمتها في الفاشية، التي هي شكل من أشكال البارانويا المتطرفة التي تُسقط الذات الإنسانية على الطبيعة وتُلغي الطبيعة تمامًا. فالرأسمالية التقليدية تعتمد على وساطة السوق، ولذا، فثمة علاقةَ ما بين الذات والموضوع. أما الفاشية فهي تُسقط السوق وتحاول السيطرة الكاملة عليه بشكل مباشر من خلال ممارسة القوة غير المحدودة.

ويمكن القول بأن العقل الأداتي، بعد تبلوره، يتسم بالسمات التالية:

١ ـ النظر إلى الواقع من منظور التماثل وعدم الاهتمام بالخصوصية. ولذا، فهو يبحث عن السمات المتماثلة في الأشياء، ويهمل السمات التي تميِّز ظاهرة ما عن أخرى.

٢ ـ القدرة على إدراك الأجزاء. ولذا، فهو يفتِّت الواقع ويفككه إلى أجزاء غير مترابطة، دون أن يستطيع إعادة تركيبه إلا من خلال نماذج اختزالية بسيطة.

٣ ـ النظر إلى الإنسان باعتباره مجرد جزء يشبه الأجزاء الطبيعية/ المادية الأخرى، وهذا الجزء ليس له ما يُميِّزه عن بقية العالم، ولذا، فهو مُستوعَب في كليته في النظام الاجتماعي وفي تقسيم العمل السائد وفي الطبيعة/ المادة.

٤ ـ النظر إلى الإنسان من منظور العلوم الطبيعية، باعتباره شيئًا ثابتًا، وكمًا واضحًا، ووضعًا قائمًا لا يحوي أية إمكانيات.

٥ ـ النظر إلى الطبيعة والإنسان باعتبارهما مادة استعمالية يمكن توظيفهما وحوسلتهما لخدمة أي هدف.

٦ ـ اعتبار أن الهدف النهائي من الوجود هو الحفاظ على بقاء الذات وهيمنتها وتفوُّقها (ومن هنا جاءت تسميته بالعقل الذاتي أيضًا).

٧ ـ ولتحقيق هذا الهدف، يلجأ العقل الأداتي إلى فرض المقولات الكمية على الواقع، وإخضاع جميع الوقائع والظواهر (الطبيعة والإنسان) للقوانين الشكلية والقواعد القياسية والنماذج الرياضية، حتى يمكن التحكم في الواقع (ويصل هذا إلى ذروته في الفلسفة الوضعية).

وينتج عن هذا ما يلي:

١ ـ إن العقل الأداتي يصبح عاجزاً تماماً عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والتاريخية في سياقها الشامل الذي يتخطى حدوده المباشرة، بل إنه يعجز تماماً عن إدراك غائيات نهائية أو كليات متجاوزة للمعطيات الجزئية الحسية والمعطيات المادية الآنيَّة (ولذا، يمكن تسميته بالعقل الجزئي)، وهو ما يعني أنه يصبح عاجزاً تماماً عن تحقيق أي تجاوز معرفي أو أخلاقي.

٢ ـ لهذا السبب نفسه، يصبح العقل الأداتي غير قادر على تَجاوُز الحاضر للوصول إلى الماضي وإلى استشراف المستقبل. أي أن العقل الأداتي يسقط تماماً في اللازمنية واللاتاريخية.

٣ ـ مع غياب أية مقدرة على إدراك الكل المتجاوز وأية أسس تاريخية ورؤى مستقبلية، أي مع غياب أية أرضية معرفية ثابتة، يمكن أن تستند إليها معايير عامة ـ يسقط العقل الأداتي تماماً في النسبية المعرفية والأخلاقية والجمالية، إذ تصبح كل الأمور متساوية، ومن ثَمَّ تظهر حالة من اللامعيارية الكاملة. ومع هذا، يمكن القول بأن النموذج الكامن والمهيمن على الإنسان يصبح، مع تساوي الأمور، هو: الطبيعة/ المادة ـ السلعة ـ الشيء في ذاته ـ علاقات التبادل المجردة.

ـ لكل هذا، يصبح العقل الأداتي قادراً على شيء واحد: قبول الأمر الواقع والتكيف مع ما أمامه من وقائع قائمة وأحداث وجزئيات، أي التكيُّف مع ظروف القهر والقمع والتنميط والتشيؤ والاغتراب. وهو ما يعني تثبيت دعائم السلطة وعلاقات القوة والسيادة القائمة في مجتمع معيَّن، وكبح أية نزعات إبداعية تلقائية تتجاوز ما هو مألوف.

ـ لكل هذا أيضاً، فإن العقل، رغم تحرُّره من الأساطير، إلا أنه يتحوَّل هو نفسه إلى قوة عقلانية تحاول السيطرة على الطبيعة والإنسان وترشيد الحياة بشكل يؤدي إلى نفي الحرية تماماً (كما يتبدَّى في البُنَى الرشيدة الحديثة للتسلط). ولذا، فإن التقدم أدَّى إلى عكسه، والتنوير أدَّى إلى الشمولية، والمجتمعات الحديثة التي تسعى إلى الفردية همَّشت الفرد. ولذا، فهي في طريقها إلى شكل

من أشكال البربرية تتقدم بخطى حثيثة «نحو الجحيم». وما جرى في معسكرات الإبادة النازية مجرد جزء عضوي من هذه المسيرة الشيطانية.

وقد رصد يورجين هابرماس (١٩٢٩ ـ)، آخر ممثلي مدرسة فرانكفورت، ظاهرة العقل الأداتي وترويض الإنسان في المجتمعات الحديثة، وسماها «استعمار عالم الحياة» (أي عالم الوجود المُتعيِّن المعيش الذي تُوجَد فيه الذات وتتفاعل معه وتستمد وجودها منه). فالترشيد الأداتي والحوسلة المتزايدة لمجالات متنامية في الحياة الاجتماعية، من قبَل الأنظمة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية والإدارية، يؤدي إلى استعباد الإنسان وتقليص عالم الحياة وهيمنة عالم الأداة، واستبعاد كثير من جوانب حياته الثرية وإمكانياته الكامنة المتنوعة (أي أن العقل الأداتي يؤدي إلى هيمنة الواحدية الموضوعية المادية، إن أردنا استخدام مصطلحنا). ويُلاحَظ أن وصف الأدبيات الغربية للعقل الأداتي لا يختلف في جوهره عن وصفها لما يسمَّى «العقل المادي».

ويوضع كل هذا في مقابل «العقل النقدي» القادر على تجاوز سقف المادي، ولذا، نجده لا يقنع بإدراك الجزئيات المباشرة. فهو قادر على إدراك الحقيقة الكلية والغاية من الوجود الإنساني. قادر على التعرف على الإنسان ودوافعه وإمكاناته والغرض من وجوده. وهو لهذا السبب يسمِّي «العقل النقدي» بـ«العقل المتجاوز».

ويمكننا القول ـ إن أردنا استخدام مصطلحنا ـ إن مدرسة فرانكفورت تجعل الخطيئة الكبرى للعلمانية أنها خلطت بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، وأنها حوَّلت العلمانية الإجرائية والأداتية إلى مرجعيات شاملة نهائية، وأنه لابد أن تكون هناك منظومة قيمية تضبط الدائرة الصغيرة وتوجهها.

التسلُّع والتوثُّن والتشيُّؤ

ومصطلحات «التسلُّع» و«التوثُّن» و«التشيُّؤ» من أهم المصطلحات التي تستخدم لوصف بعض الظواهر التي أفرزتها المجتمعات العلمانية الحديثة.

و«التَّسلُّع» (بالإنجليزية: كوموديفيكيشن commodification) مصطلح يشير إلى أن السلعة وعملية تَبادُل السلع تصبح هي النموذج الكامن في رؤية الإنسان

للكون ولذاته ولعلاقاته مع الآخر والمجتمع. وإذا كانت السلعة مركز السوق والمحور الذي يدور حوله، فإن التَّسلُّع يعني تَحوُّل العالم إلى حالة السوق، أي سيادة منطق الأشياء.

ولأن السلعة شيء، فإن التسلُّع يعني أيضًا «التشيُّؤ» (بالإنجليزية: رييفيكيشن reification)، أي تَحوُّل العلاقات بين البشر إلى ما يشبه العلاقات بين الأشياء (علاقات آلية غير شخصية)، ومعاملة الناس باعتبارهم موضعًا للتبادل (أي حوسلة البشر باعتبارهم أشياء). وحينما يتشيأ الإنسان، فإنه سينظر إلى مجتمعه وتاريخه (نتاج جهده وعمله وإبداعه) باعتبارهما قوى غريبة عنه، تشبه قوى الطبيعة (المادية) تُفرَض على الإنسان فرضًا من الخارج، وتصبح العلاقات الإنسانية أشياء تتجاوز التحكُّم الإنساني، فيصبح الإنسان مفعولاً به لا فاعلاً، يحدث ما يحدث له دون أية فاعلية من جانبه، فهو لا يملك من أمره شيئًا. وقمة التشيُّؤ هي تطبيق مبادئ الترشيد الأداتي والحسابات الدقيقة على مجالات الحياة كافة.

ويمكن القول ببساطة شديدة بأن التشيُّؤ هو أن يَتحوَّل الإنسان إلى شيء تتمركز أحلامه حول الأشياء، فلا يتجاوز السطح المادي وعالم الأشياء. والإنسان المُتشيِّئ هو إنسان ذو بُعد واحد، قادر على التعامل مع الأشياء بكفاءة غير عادية من خلال نماذج اختزالية بسيطة، ولكنه يخفق في التعامل مع البشر بسبب تركيبيتهم. والإنسان المُتشيِّئ إنسان قادر على الإذعان للمجردات المطلقة، وأن يتوحد بها، ويتصرف على هديها. وهذا وصف جيد للإنسان الطبيعي الرشيد، الذي يعيش حسب قوانين الطبيعة/ المادة والمطلقات العلمانية الأخرى التي تُعدُّ تنويعًا على الطبيعة/ المادة.

والتسلُّع والتشيُّؤ مصطلحان مرادفان تقريبًا لمصطلح «التوثُّن» (بالإنجليزية: فيتيشيزم fetishism). و«الوثن» هو الشيء المادي، سواء كان طبيعيًا أم ماديًا، الذي يتصور الإنسان أنه يُجسِّد روحًا وأنه ذو أثر سحري وقوة غامضة من شأنها أن تؤثر في مقدرات الناس بالنفع والضرر. ولذا، فهو يصبح محور ممارسات دينية. والتوثُّن (حسب الأدبيات الماركسية الإنسانية) هو أن يُنظَر إلى السلعة (الشيء) لا باعتبارها نتاج جهد اجتماعي إنساني، وإنما باعتبارها شيئًا مستقلاً عن الإنسان.

وتتحكَّم السلع (الأشياء) في المُنتِج (الإنسان)، بدلاً من تحكُّمه فيها. وفي المجتمعات الاستهلاكية، تصبح السلع ذات قيمة محورية في حياة الإنسان تتجاوز قيمتها الاقتصادية وغرضها الاستعمالي، فكأن السلعة أصبحت ذات قيمة كامنة فيها، لها حياتها الخاصة ومسارها الخاص، متجاوزةً الإنسان واحتياجاته. وهذا مَثَل جيد للمرجعية المادية الكامنة (في السلعة)، والتي تَجُبُّ المرجعيات المتجاوزة كافة ـ ومنها المرجعية الإنسانية ـ. لكل هذا تصبح السلعة مثل الوثن الذي يعبده الإنسان مركز الكون الكامن في المادة، والهدفَ الأوحد من الوجود، فينحرف الإنسان عن جوهره الإنساني (في النظم الإنسانية)، وعن ذاته الربانية المركبة التي لا يمكن أن تُردَّ إلى عالم الطبيعة/ المادة والأشياء (في النظم التوحيدية).

ويمكن القول بأن المطلقات العلمانية المختلفة (وليس السلع وحسب) تكتسب خاصية التوثُّن هذه وتتجاوز الإنسان، ولا يتجاوزها هو، وتصبح المرجعية النهائية. ولعل الدولة المركزية أهم هذه الأوثان المطلقة (مرجعية ذاتها). والترشيد (في إطار المرجعية الكامنة) يؤدي إلى التوثُّن، فترشيد المواطن يجعله يقبل المجرَّدات الإنسانية باعتبارها مطلقات نهائية لا تشير إلا إلى ذاتها.

والتسلُّع والتشيُّؤ والتوثُّن تعني كلها أن الإنسان يُحيِّد إنسانيته المُتعيِّنة، فيسقط إما في عالم الأشياء (والسلع) المادية والذات الطبيعية المادية ويفقد إنسانيته المركبة (الربانية)، أو يذوب في مطلقات لا إنسانية مجردة (المطلق العلماني: الطبيعة/ المادة، والتنويعات عليه: الدولة ـ السوق ـ الإنتاج ـ الاستهلاك) ويفقد أيضًا إنسانيته. كما أن التسلُّع والتشيُّؤ والتوثُّن تعني أن الإنسان والطبيعة قد نُزعت عنهما القداسة، وتم إخضاعهما للواحدية المادية، وتَحوَّل العالم إلى مادة واحدة استعمالية بعد الهيمنة الإمبريالية الكاملة عليه.

الاغتراب والتنميط

المصطلحات الثلاثة السابقة (التسلُّع والتشيُّؤ والتوثُّن) هي في واقع الأمر تنويع على مصطلح «الاغتراب» (ويشار إليه أيضًا بـ «الاستلاب». بالإنجليزية: أليَنيشن alienation). وفي المعجم الطبي تعني الكلمة «الاضطراب العقلي الذي يجعل

الإنسان غريبًا عن ذاته ومجتمعه ونظرائه». أما في الفلسفة فإن الكلمة تشير إلى «غربة الإنسان عن جوهره، وتنزُّله من المقام الذي ينبغي أن يكون فيه»، كما تشير إلى «عدم التوافق بين الماهية والوجود». فالاغتراب نقص وتشويه وانزياح عن الوضع الصحيح (وهو مما يذكرنا بالفعل التفكيكي «دي سنتر decenter» الذي سنتناوله فيما بعد).

ويظهر التداخل (وأحيانًا الترادف) بين التشيؤ والتوثن والتسلع والترشيد المادي من جهة، والاغتراب من جهة أخرى في أن مصطلح الاغتراب يشير إلى الجوانب التالية:

١ ـ فقدان الإنسان العلاقة مع مشاعره الإنسانية الدفينة العميقة واحتياجاته الإنسانية.

٢ ـ إحساس الإنسان بتزايد هيمنة الإجراءات البيروقراطية اللاشخصية على حياته (بل إن ثمة ترابطًا بين الاغتراب والترشيد في الإطار المادي).

٣ ـ إحساس الفرد بالعجز وشعوره بأنه غير قادر على التأثير في المواقف الاجتماعية المحيطة به.

٤ ـ الإحساس بالعزلة وانفصال الفرد عن تيار الثقافة السائد.

٥ ـ الإحساس باللامعيارية وغياب المعنى.

كل هذه الظواهر سبب ونتيجة لظاهرة متفشية في المجتمع الحديث، هي ظاهرة «التنميط». فالتنميط ترجمة لكلمة «ستاندارديزيشن standardization»، وهي من كلمة «ستاندارد standard» ومعناها «معيار» أو «مقياس»، وفعل «ستاندردايز standardize» معناه «يُوحِّد» (المناهج أو المقاييس). ويُطلَق الاصطلاح على ظاهرة معينة في الحضارة الغربية، وهي أن كثيراً من المنتجات الحضارية تصبح متشابهة ونمطية بسبب الإنتاج الصناعي السِّلَعي الآلي الضخم (على عكس المنتجات الحضارية في المجتمع التقليدي، حيث نجد أن لكل شيء مصنوع شخصيةً مستقلةً تستمدها من شخصية منتجها الذي صنعها بيديه). والتنميط في المنتجات الحضارية يؤدي إلى التنميط في أسلوب الحياة العامة والخاصة، فيقضي الإنسان حياته في

سلسلة محكومة من روتين يومي مُنظَّم بمواعيد دقيقة متتالية معروفة مسبقًا (نوم ـ انتقال ـ عملي آلي ـ وقت فراغ)، ثم يتم تنميط حياة الإنسان نفسها. فالموضة، على سبيل المثال، تؤدي إلى أن الناس كافة يغيرون طراز ملابسهم من عام إلى عام بحسب ما يَصدُر لهم من «أوامر» من باريس! (أو غيرها من عواصم تصميم الأزياء). ويسارع الناس للإذعان، وكأنهم يذعنون لأحد قوانين الطبيعة/ المادة.. فإن قال مصممو الأزياء إن الموضة هذا العام هو «الطويل»، قام الجميع بتطويل ملابسهم، وإن قالوا «قصيراً» سارع الجميع بالتقصير، وهكذا. ويذهب علماء الاجتماع إلى أن عمليات التنميط ليست مقصورة على عالم الأشياء البرَّاني وإنما امتدت لتشمل عالم الإنسان الجُوَّاني، بحيث تم تنميط أحلام الإنسان ورغباته وتطلعاته ورؤيته لنفسه وأنماط سلوكه، وتمت المساواة بين البشر والتسوية بينهم من الداخل والخارج. وقد أمكن تنميط الواقع الاجتماعي والإنساني لعدة أسباب:

١ ـ طبيعة الإنتاج الصناعي لا تسمح بالتنويع.

٢ ـ إيقاع الحياة السريع الآلي في العصر الحديث.

٣ ـ أدَّى تآكُل المؤسسات الوسيطة إلى تفَاقُم هذه الظاهرة. فالأسرة على سبيل المثال تحمي الفرد قليلاً من تغلغل عوامل التنميط في حياته الخاصة ووجدانه، وهي تزود الفرد بتربة اجتماعية مفعمة بالحميمية، إيقاعها يتفق وإيقاعَه، أو يمكن ضبطه ليتفق والإيقاعَ المناسبَ له ليكتشف أبعاده الداخلية، بدلاً من أن يُفرَض عليه أن يتبع إيقاعًا برانيًا حادًا ويدخل قالبًا محدداً.

٤ ـ يُلاحَظ أن الإنسان في العصر الحديث إنسان حركي نسبي، فهو لا يرتبط بمطلقات أو ثوابت، تسيطر عليه عقلية الترانسفير (التنقل)، وهو على استعداد لتغيير قيمه بعد إشعار قصير، فيقع فريسة صناعات اللذة والإعلانات التي قامت بعملية هندسة اجتماعية شاملة فأعادت صياغته بما تراه يخدم صالحها.

٥ ـ قامت شركات التسويق والإعلام بدور حاسم في عملية التنميط، إذ ألقت في رُوْع الناس أن أنماط السلوك النمطية هي الأنماط الطبيعية.

٦ ـ ولعل أهم أسباب التنميط ظهور الدولة العلمانية المركزية التي لا تتعامل إلا مع

وحدات إدارية ضخمة، وتحاول قدر طاقتها ترشيد الواقع الاجتماعي والإنساني حتى يمكنها التحكُّمُ فيه والتخطيطُ له وتوجيهُه وتوظيفُه لصالحها، أي حوسلته. وعملية الترشيد هذه، في جوهرها، عملية تنميط، إذ بدونها سيصبح الواقع الإنساني والاجتماعي متنوعًا مركبًا غير متجانس لا يمكن إخضاعه لعمليات الحوسلة.

ولعل انتشار العنف والانتحار وشرب الكحول وإدمان المخدرات في البلاد المتقدمة تعبير عن احتجاج الإنسان على هذا التنميط الذي يقضي على عالمه الجوَّاني تمامًا وعلى حريته. بل لعل انتشار الإباحية في واقع الأمر، احتجاج على عملية التنميط، فآليات الإشباع الجنسي متاحة بشكل مذهل في المجتمعات الغربية، ومع هذا تتزايد الأفلام والكتب والمجلات الإباحية. فالإنسان الذي تُقمَع حريته تمامًا يهرب من عالم التنميط إلى عالم فردوسي خال تمامًا من أي حدود، عالم لا يماثل عالمه المتجانس المحكوم المضبوط، عالم من الفوضَى الكاملة يحميه من عالمَ التنميط والضبط الكامل والواحدية المادية.

الإنسان ذو البُعْد الواحد

وثمرة عمليات الترشيد والتطبيع والحوسلة والتشييء والتنميط هو ظهور «الإنسان ذي البُعد الواحد» (بالإنجليزية: وان ديمنشينال مان one-dimensional man)، وهي عبارة تَرِد في كتابات هربرت ماركوز أحد مفكري مدرسة فرانكفورت (وعنوان أحَد كتبه)، وهي تعني «الإنسان البسيط غير المركب».

والإنسان ذو البُعد الواحد نتاج المجتمع الحديث، مجتمع ذي بُعد واحد يسيطر عليه العقل الأداتي والعقلانية التكنولوجية، شعاره بسيط جدًا هو التقدم العلمي والصناعي والمادي، وتعظيم الإنتاجية المادية، وتحقيق معدلات متزايدة من الوفرة والرفاهية والاستهلاك. وتهيمن على هذا المجتمع الفلسفة الوضعية التي تُطبِّق معايير العلوم الطبيعية على الإنسان، وتدرك الواقع من خلال نماذج كمية ورياضية. وتظهر فيه مؤسسات إدارية ضخمة تغزو الفرد وتحتويه، وتُرشِّده وتُنمِّطه وتُشيِّئه وتُوظِّفه لتحقيق الأهداف التي حددتها.

ويذهب ماركوز إلى أن المجتمعات الاستهلاكية تتسم بهيمنة المؤسسات الرأسمالية

على السلطة وسيطرتها على عملية الإنتاج والتوزيع، بل صياغة رغبات الناس وتطلعاتهم وأحلامهم (أي أنها تتحرك في كلٍّ من رقعة الحياة العامة والخاصة)، فهي تنجح في خلق طبيعة ثانية مُشوَّهة لدى الإنسان، إذ يتركز اهتمامه على وظيفته التي يضطلع بها (فهو إنسان وظيفي)، وتتركز أحلامه على السلع ويرى ذاته باعتباره مُنتجًا ومُستهلكًا وحسب، دون أدنى إحساس بأية غائية كبرى أو هدف أعظم، ويرى أن تَحقُّق ذاته إنما يكمن في حصوله على السلع. ويتم إشباع كل رغبات هذا الإنسان داخل مجال السلع هذا، حتى يصبح الإنسان أحاديَّ البُعد تمامًا (مُتسلِّعًا مُتشيِّئًا)، مرتبطًا تمامًا بسوق السلع، حدوده لا تتجاوز عالم السوق والسلع.

ويُلاحظ ماركوز أن الديباجات الفردية التي تستخدمها الإعلانات قناع ماكر يخبئ عملية فرض الأنماط الاستهلاكية الجَمْعية، التي توحي للمستهلك بأن يقلد الآخرين وأن يتبع الموضات وآخر الصيحات. فكأن الفردية هنا قناع لعملية ترشيد كاملة لباطن الإنسان، تُدخل في رُوْعه أن هذا الحلم هو حلمه وحده، وأن هذه السلعة سبيلُه الشخصيُّ الوحيد لتحقيق ذاته، مع أنها في واقع الأمر وسيلة تجعل تطلعاته وأحلامه مثل تطلعات الآخرين وأحلامهم، وبذلك تستمر الآلة الاستهلاكية في الدوران. إن المستهلك أحادي البُعد هو «شيء» أنيق الملبس، يستهلك كل السلع المطلوب منه أن يستخدمها، داخل إطار مجتمع تتم إدارته من الداخل والخارج بطريقة هندسية رشيدة غير ديمقراطية. ومع هذا (وهنا تكمن قوة المجتمعات الاستهلاكية)، يظن الإنسان أنه يمارس حريته وفرديته! فمجال الاختيار في عالم السلع واسع لأقصى حد. ولكن هذا يخبئ الحقيقة الأساسية وهي أن مجال الاختيار في الأمور المهمة (المصيرية والإنسانية والأخلاقية) قد تقلَّص تمامًا واختفى، وأن هذا الإنسان فقد مقدرته على التجاوز وعلى نقد المجتمع، وأصبحت عنده مقدرة عالية على التكيف وقبول الأمر الواقع والإذعان له. ويسمي ماركوز هذه المجتمعات «مجتمعات ديمقراطية لا تتمتع بالحرية»، أي أنها مجتمعات شمولية نجحت في أن تجعل الجماهير تستبطن الرؤية السائدة في المجتمع دون قمع بوليسي برَّاني، بحيث يرى الإنسان أن الهدف من الحياة هو تَزايُد التحكُّم في الطبيعة وتَراكُم السلع. وبهذا يسود ضربٌ من «غياب الحرية في إطار ديمقراطي سلس معقول»! (بالإنجليزية: سموث ريزنابل ديموكراتيك أنْ فريدم smooth reasonable democratic unfreedom).

ويرسم هوركهايمر صورة للإنسان الحديث لا تختلف عن تلك التي رسمها ماركوز. فهو يرى أن الإنسان الحديث تم تحريره من المعايير المطلقة للمجتمع التقليدي. ولكن الثمرة لم تكن إيجابية، إذ ظهر إنسان تمت تنقيته من كل المبادئ باستثناء مبدأ السعادة وإمتاع الذات، وتم تفريغه من كل المقاصد والقيم إلا مقصد البقاء وحفظ النفس، وأصبح إنسانًا مُفْرَغًا من كل محتوى ومعيارا باستثناء تلك المتعلقة بحساب الوسائل، وأصبح عاجزًا تمامًا عن تقويم الخيارات المطروحة أو إدراك حقيقة التشوهات الحاصلة بغية تصويب الأخطاء وتصحيح الحلول. ولذا، لم تَعُد لديه أية قدرة على تجاوز ذاته الضيقة أو الظروف المحيطة به، ولم تَعُد لديه المقدرة على النظر إليها بشكل نقدي، وأصبحت المقدرة الأساسية عنده هي القدرة على التكيف مع القوى الاجتماعية المهيمنة وأداء الوظيفة الموكَلة إليه، ولم تعد لديه من حريات سوى حرية اختيار بديل من البدائل المتوافرة، التي يقع اختياره عليها بعد الانغماس في حسابات رشيدة تدور داخل الإطار المُعطَى، ولذا، فهي حسابات رشيدة إجرائية، لا علاقة لها بالمضمون ولا بالأهداف النهائية.

والإنسان ذو البُعد الواحد هو نفسه الإنسان الطبيعي (الإنسان الاقتصادي والجسْماني)، وهو إنسان بسيط يعيش داخل نطاق الطبيعة لا يملك عنها تجاوزًا، يسري عليهِ ما يسري عليها من قوانين. إنسانٌ فَقَد تمامًا العقل النقدي المُتجاوز. وهو أيضًا الإنسان الوظيفي الذي يُعرَّف في ضوء وظيفته التي تُوكَل إليه، وهو الإنسان الذي تم ترشيده وتدجينه في إطار العقلانية المادية التكنولوجية. ورغم أن ماركوز يخصص حديثه أحيانًا ويتحدث عن الإنسان ذي البُعد الواحد باعتباره ظاهرة رأسمالية، إلا أنه، في معظم الأحيان، يراه باعتباره ظاهرة مرتبطة بالمجتمع الحديث ككل.

نهاية التاريخ

من المصطلحات التي شاعت أخيرًا مصطلح «نهاية التاريخ». وقد أضيف المصطلح إلى ترسانة المصطلحات الأخرى التي تصف المجتمع الحديث. واختلف الباحثون بشأنه، ولكنني أذهب إلى أن ظهوره هو في واقع الأمر تعبير عن إخفاق علم الاجتماع الغربي في تطوير نظرية للعلمانية الشاملة.

وعبارة «نهاية التاريخ» (بالإنجليزية: إند أوف هيستوري end of history) عبارة تعني أن التاريخ - بكل ما يحويه من تركيب وبساطة، وصيرورة وثبات، وشوق وإحباط، ونُبْل وخساسة - سيصل إلى نهايته في لحظة ما، فيصبح سكونيًا تمامًا، خاليًا من التدافع والصراعات والثنائيات والخصوصيات، إذ أن كل شيء سيُردُّ إلى مبدأ عام واحد يُفسر كل شيء (لا فرق في هذا بين الطبيعي والإنساني). وسيُسيطر الإنسان سيطرة كاملة على بيئته وعلى نفسه، وسيجد حلولاً نهائية حاسمة لكل مشكلاته وآلامه، في إطار الواحدية المادية. وهو ما يعني في واقع الأمر أنه حينما يصل إلى قمة سيطرته على الطبيعة وعلى نفسه، فإنه يفقد ما يميِّزه كإنسان، أي حريته ومقدرته على التجاوز!

ونحن نرى أن هذا المصطلح ينتمي إلى عائلة من المصطلحات التفكيكية التي تصف بعض جوانب منظومة الحداثة الغربية، والتي تعني انتهاء شيء ما والقضاء عليه، وهذا الشيء - المقضيّ عليه - في غالب الأمر هو الجوهر الإنساني، كما نعرفه، وكما ظهر مُتعيِّنًا في التاريخ. كما يمكن أن نضع مصطلح «نهاية التاريخ» مع المصطلحات التي تبدأ بالكاسحة «post» التي تعني حرفيًا: «بعد»، ولكنها تعني في واقع الأمر: «نهاية» أو: «تَحوُّل جوهري كامل». مثل: «بوست مودرن post-modern» بمعنى «ما بعد الحداثة»، و«بوست إندستريال post-industrial» بمعنى «ما بعد الصناعي»، و«بوست كابيتاليست post-capitalist» بمعنى «ما بعد الرأسمالي»، وأخيراً «بوست هيستوريكال post-historical» بمعنى «ما بعد التاريخ»، التي تعني في واقع الأمر: «نهاية التاريخ».

وتجب - ابتداءً - ملاحظة أن ثمة اختلافًا عميقًا بين مفهوم نهاية التاريخ (الحلولي الدنيوي) ومفهوم يوم القيامة (التوحيدي). فيوم القيامة نقطة تقع خارج الزمان في الآخرة، وهو ما يعني أن الزمان التاريخي لن يصبح في يوم من الأيام خاليًا من الصراع والتدافع، أي أن ثمة ثنائية لا يمكن أن تُمحى أو تُرد إلى غيرها. أما نهاية التاريخ، فتتحقق داخل الزمان الإنساني وعلى الأرض، حين يؤسس الإنسان الفردوس (صهيون - مملكة المسيح - المهدي المنتظر - اليوتوبيا التكنولوجية) على الأرض وداخل الزمان، فهو فردوس أرضي، لا توجد فيه أية تركيبية أو ثنائيات.

والنظم الحلولية نظم مغلقة، تُفضي إلى نهاية التاريخ، ففي وَحْدة الوجود الروحية يَحُلُّ الإله في الطبيعة وفي الإنسان فيستوعبهما في ذاته، ويصبح كل شيء تعبيراً عن الإله وتجسيداً له (ولا موجود إلا هو)، فينتهي التاريخ، ويُلغى الزمان، ويتحول إلى دورات متكررة.. بداياتُه تشبه نهاياته، فكل دورة كونية تشبه الدورات الأخرى (فهو عَودٌ أبديٌّ رتيب). أما في إَطار وحدة الوجود المادية، فيحل الإله في الإنسان والطبيعة ويُستوعَب هو نفسُه فيهما، ويصبح لا وجود له إلا من خلالهما. ثم تُعاد تسميته ليصبح «قانون الحركة» أو «قانون الضرورة» أو «قوانينَ الطبيعة/ المادة»، التي يُردُّ إليها كل شيء، وضمن ذلك الظواهر الإنسانية (ولا موجود إلا هي). ومن يعرف هذه القوانين يصلْ إلى المعرفة التي تمكِّنه من التحكم في العالم، وفي تأسيس الفردوس الأرضي، وفي إنهاء التاريخ والزمان. فكأن وحدة الوجود الروحية تتحول، من خلال إعادة التسمية، إلى وحدة وجود مادية، معادية للإنسان ولاستقلاله عن عالم الطبيعة/ المادة من حوله، ومعادية للتاريخ (مجال حرية الإنسان وساحة نجاحه وإخفاقه).

وتتضح وحدة الوجود الروحية في العقائد المشيحانية (المَهْدَوية) الدينية. فالعقيدة المشيحانية ـ على سبيل المثال ـ تضع اليهود في مركز التاريخ، ويدور التاريخ البشري بأسره (تاريخ اليهود وتاريخ الأغيار) حولهم. ويتركز الغرض الإلهي في اليهود (شعب الله المختار) الذين سيُعانون كل الآلام، إلى أن يأتي الماشيَح ويقضي على أعدائهم، ويضع حداً لآلامهم، فيجمعهم من شتات الأرض ويعود بهم إلى صهيون، ليؤسس مملكته هناك، حيث يتحقق السلام الكامل والفردوس الأرضي.

إلا أن التاريخ، كما يقول المفكر الصهيوني موسى هس، سيصبح مثل الطبيعة في العصر المشيحاني (سَبْت التاريخ أو نهايته)، ويصبح الإنساني والتاريخي في بساطة الطبيعي. وبالفعل لَن يشهد العصرَ المشيحاني الألفي إصلاح المجتمع الإنساني وحسب، وإنما سيشهد أيضًا تَحوُّل قوانين الطبيعة ليتم التوافق الكامل بين الطبيعة والإنسان.

وتضع النظم الواحدية المادية، هي الأخرى نهاية للتاريخ.. فمن البداية يُفسَّر

التاريخي والاجتماعي والإنساني في إطار الطبيعي/ المادي، ويُردُّ كل شيء إلى الطبيعة/ المادة. ولعله ليس من قبيل المصادفة أن الرؤية اليونانية القديمة للتاريخ كانت رؤية هندسية دائرية تُنكر أي هدف أو غاية للتاريخ. ولكن هناك أيضًا مشيحانية دنيوية، علمية (أو «علموية»). فهناك من يرى أن المعرفة العلمية هي المعرفة التي ستمكِّننا من السيطرة على قانون الضرورة وتأسيس صهيون العلمية، أي اليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية. ويَصدُر هؤلاء عن رؤية علمية (أو «علموية») ضيقة تدور في إطار السببية الصُّلبة، ويتصورون أن العلم سيؤدي إلى معرفة يقينية شاملة كاملة. (ومن المفارقات أن هذه التصورات جميعًا فَقَدت مصداقيتها في الأوساط العلمية، التي أصبحت تدرك «لاتحدُّد» العلوم الطبيعية واحتماليتها. ومع هذا، لا تزال مثل هذه التصورات سائدة بين بعض الأوساط في العلوم الإنسانية التي لا تزال تَصدُر عن تصورٍ علمي سببي صلب عَفَا عليه الزمان!). وفي إطار النظم المادية (الرواقية والأبيقورية على سبيل المثال) نجد أن ثمة جَبْريةً كاملة، فالعالم كله مادة واحدة، جوهر واحد خاضع لقانون ثابت شامل لا استثناء فيه، ولذا، فليس من المتوقع تَغيُّر أي شيء. ومن ثَمَّ، يأخذ التاريخ شكل دورات كونية متكررة متشابهة.

إن إشكالية نهاية التاريخ إشكالية كامنة في الفكر الديني والفلسفي الغربي، ولكنها تتحول إلى موضوع أساسي في الحضارة الغربية منذ عصر النهضة، فالفكر المادي الرياضي الآلي يرفض تنوع التاريخ وجدليته، ويُحلُّ محله عالمًا بسيطًا آليًا يتحرك كالآلة أو الساعة الدقيقة (صورة نيوتن المجازية)، أو تتحرك فيه الأجسام الإنسانية كالأحجار المندفعة (صورة إسبينوزا المجازية)، ويصبح عقل الإنسان صفحة مادية بيضاء (صورة لوك المجازية)، ويصبح الإنسان في نسق الآلة وبساطتها (صورة جوليان دي لامتري المجازية). وتتضح إشكالية نهاية التاريخ بشكل متبلور مع ظهور فكرة اليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية، التي تنسلخ عن التاريخ الإنساني، لأنها تُدار وَفْقَ العقل الذي يُدرك القانون أو العلم الطبيعي الذي لا علاقة له بالقوانين الاجتماعية والتاريخية والإنسانية (لأن قوانين العقل تماثل قوانين الطبيعة)، فاليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية، من ثَمَّ، تعبير عن رغبة حقيقية وصادقة في وضع الحلول النهائية لكل المشاكل، وتأسيس الفردوس الأرضي، وإنهاء التاريخ.

ويوتوبيا عصر النهضة في الغرب هي إرهاصات لهذا الفكر التكنوقراطي الحديث، والرغبة في التحكم الكامل النابعة من الرؤية الواحدية المادية. ومن أهم هذه اليوتوبيات يوتوبيا سير توماس مور (١٤٧٨-١٥٣٥)، الذي وصف نظامًا تسوده الملكية العامة وعلاقات المساواة والتسوية وتُلغَى فيه مؤسسة الأسرة. ومن اليوتوبيات الأخرى، يوتوبيا توما كمبانيلا (١٥٦٨-١٦٣٩) الذي صوَّر مجتمعًا طوباويًا اشتراكيًا ـ في كتابيه دولة المسيح ومدينة الشمس ـ تسقط فيه الملكية الخاصة، وتنتهي الأسرة، وتقوم الحياة الجماعية وتنتهي الفردية تمامًا، إذ يتم تخطيط كل شيء ومراقبة كل الأفراد والوفاء بحاجاتهم المادية والروحية، وهو ما يريح الإنسان من عبء المسئولية والاختيار، ويحل المشكلات والتناقضات الاجتماعية والتاريخية كافةً. ومدينة الشمس هذه انعكاس لعالم الطبيعة، التي لا يحكمها سوى القوانين الطبيعية، وأعظم الرجال هو من يفهم هذه القوانين ويوظفها. ويحكم كلَّ هذا الساحر/ الكاهن (العالم والتكنوقراط) الذي يوجه حياة المدينة لتكون على وفاق تام مع الكون والطبيعةَ. ولذا، كان من الهموم الأساسية للمدينة تحديد اللحظة المناسبة (من الناحية الفلكية) التي يعاشر فيها الذكر الأنثى حتى تضمن أن يُولَد طفل صحيح (من الناحية البدنية)، متوازن (من الناحية النفسية). أي أن مدينة الشمس يوتوبيا علمية كاملة، رَحِمٌ اجتماعي جَمْعيٌّ، يتم فيه التحكم في ظاهر الإنسان وباطنه (ومن المثير أن كامَبانيلا كان يؤمن بمقدراته المشيحانية، فكان يعتقد أن النتوءات السبعة على وجهه تمثل السماوات السبع، أي أن ثمة علاقة تربطه بالقوى الكونية! كل هذا يجعل من كامبانيلا رائدًا للشخصيات الكاريزمية النيتشوية الحديثة مثل روبسبيير وهتلر وستالين المرتبطين باليوتوبيا التكنولوجية والتكنوقراطية). أما يوتوبيا سير فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) أطلانطيس الجديدة، فهي يوتوبيا علمية نماذجية، إذ يحكمها العلماء وأصحاب الخبرة (من بيت سليمان)، حيث تُوجِّه الدولة كل شيء، ولا يوجد مجال للتناقضات والاختلافات. (ورغم أن كل هذه اليوتوبيات متفائلة، إلا أنها وثيقة الصلة بكتاب هوبز التنين، حيث قدَّم هو الآخر رؤية للدولة التي يمكنها أن تتحكم في كل شيء، وتُوجِّه كل شيء، وتضع حلولاً نهائية لسائر المشاكل، ولذا، فهي تحل محل الضمير الشخصي،

والفارق أن هوبز كان يرى أن قابلية الإنسان لفعل الشر ضخمة، أما اليوتوبيون، فلم تكن عندهم نظرية في الشر).

ويظهر رفض التاريخ بطريقة أكثر تركيبًا في فكر حركة الاستنارة (التي سنفرد لها فصلاً لاحقًا) في لحظات تمركزه حول العالم وتهميشه للإنساني والخاص. وينطلق هذا الفكر من تأكيد أن التاريخ نشاط إنساني، فهو ثمرة جهد عقل الإنسان، وهو مستودع حكمته. ولذا، فهناك نزعة في فكر الاستنارة لتمجيد التاريخ. ولكن قوانين العقل هي نفسها قوانين الطبيعة والمادة والحركة، والعقل المستنير لا يستمد معاييرته إلا من دراسة الطبيعة والمادة والحركة. ولذا، فبدلاً من الغائية التقليدية التي ترى أن التاريخ يسير بتوجيه إلهي، طُرحت فكرة جديدة تمامًا على الفكر البشري، وهي أن التاريخ يتحرك إما دون غَائية فهو حركة دون هدف (تمامًا مثل الطبيعة/ المادة)، أو أن غائيته مثل معياريته مستمدة من الطبيعة/ المادة. وغني عن القول أن نذكُر الرؤية الأولى تنسف فكرة التاريخ تمامًا. أما المفهوم الثاني، فقد تفرعت عنه رؤية للتاريخ تراه في حالة تَقدُّم دائمة. ولكنه تَقدُّم مرجعيته النهائية الطبيعة/ المادة، وهدفه النهائي تحقُّق قوانينها في التاريخ، ومن ثَمَّ، يصبح التقدم هو تزايد تطبيق القوانين الطبيعية إلى أن تسود هذه القوانين تمامًا (ويصبح المجتمع الإنساني في بساطة عالم الطبيعة).

وانطلاقًا من هذه الرؤية، التي تساوي بين العقلي والطبيعي وبين الإنساني والمادي ـ وضع كوندورسيه مخططًا بسيطًا لتقدُّم العقل البشري بيَّن فيه أن قانون التقدم اللانهائي خير مبدأ لتفسير التاريخ، ومن هنا ظهرت فكرة المراحل التاريخية التي سيطرت على الفكر الغربي، وهي تشكل في جوهرها ابتعادًا عن الغائيات التقليدية وتحققًا للغائيات الحديثة: المرحلة اللاهوتية ـ المرحلة الميتافيزيقية ـ المرحلة الوضعية، وهي مرحلة سيادة العقل والعلم. ولكنها أيضًا، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، مرحلة سيطرة القانون الطبيعي، وهذا هو قمة التقدم وهذه هي غايته. فكأن رؤية عصر الاستنارة، التي بدأت بالتمركز حول العقل الإنساني والتاريخ الإنساني، تنتهي بالتمركز حول الطبيعة والقانون المادي، وهو ما يعني التحرك بخطى حثيثة نحو نهاية التاريخ. فالتاريخ ـ من هذا المنظور ـ يصبح مجرد تعبير عن القانون الطبيعي، والتقدم إن هو إلا عملية تراكمية مادية آلية تتم حسب

قوانين الطبيعة الكامنة في المادة، وليس لها غرض إلهي أو إنساني، وما يُحرك التاريخ (باعتباره جزءاً من الطبيعة/ المادة أو لصيقًا بها) ليس الإرادة الإنسانية، وإنما العناصر المادية مثل وسائل الإنتاج ورغبة الإنسان الطبيعي في التملُّك أو القتال. وعلى الإنسان أن يخضع لمسار التاريخ الصارم وحتمية التقدم، باعتباره تعبيراً عن القانون العام الذي يحكم الإنسان والطبيعة والكون. ومن هنا شاع الحديث عن «الحتمية التاريخية» (التي تحركها قوى علاقات الإنتاج المادية) وعن «قوانين التاريخ الصارمة» (التي لا تختلف عن القوانين الطبيعية/ المادية).

وانطلاقًا من هذا المفهوم المادي للتقدم التاريخي ظهرت عدة مواقف تبدو كما لو كانت متناقضة، ولكنها تضرب بجذورها في هذه الرؤية المعادية للتاريخ:

(أ) يرى البعض أن عملية التقدم المادية التراكمية ستصل إلى منتهاها يومًا، حين يسود العقل تمامًا ويتحكم الإنسان في المادة وفي نفسه، فيسيطر على الطبيعة المادية، ويصلح الطبيعة البشرية، ويصل إلى الحكم التكنوقراطي الرشيد، أي نهاية التاريخ. والتطور التاريخي بهذا المعنى يؤدي إلى إلغاء التاريخ. وإلغاء التاريخ يؤدي إلى إلغاء ظاهرة الإنسان تمامًا (أوليس الإنسان ظاهرة تاريخية فقط كما تعلمنا من مفكري عصر الاستنارة أنفسهم؟!). ولذا، كان تفاؤل المستنيرين الخاص بتطور التاريخ ينقلب في بعض الأحيان إلى تشاؤم عميق، وكان التبشير به يتحول إلى تحذير منه، ذلك لأنهم أدركوا أنه تطورٌ قد يؤدي إلى إلغاء الإنسان الفرد لصالح حركة التاريخ الحتمية وتقدُّمه المادي غير المتناهي، وأن بروميثيوس تحوَّل إلى فرانكنشتاين الآلي (في منتصف القرن الثامن عشر)، ثم إلى دراكيولا العضوي (في منتصف القرن العشرين)، ثم إلى مجموعة من المخلوقات المخيفة التي تحاصر الإنسان وتقضي عليه (في روايات الخيال العلمي وأفلام هوليوود).

(ب) كان يُنظَر إلى التاريخ الإنساني كما نعرفه باعتباره تاريخًا مزيفًا.. مجرد معلومات متراكمة، وحقائق حضارية مصطنعة، تُبعد الإنسان عن حالة الطبيعة الأولى (المرجعية النهائية). وهنا يصبح التقدَم اغترابًا عن جوهر الإنسان (الطبيعي)، وتُطرَح أفكار معادية للتاريخ، مثل النزعة البدائية التي تطالب بالعودة للطبيعة وللإنسانية البدائية (المرحلة الشيوعية الافتراضية قبل أن

تسود الحضارة وينتشر التفاوت بين الناس). وظهرت نظريات للتاريخ تُبيِّن أن مسار التاريخ إنما هو تعبير عن التدهور المستمر للإنسان.

(جـ) ظهر الفكر الثوري ذو النزعة الجذْرية الذي يحاول نسف التاريخ «الزائف» تمامًا بهدف تغيير مساره! وتأسيس التاريخ «الحقيقي» على أسس علمية طبيعية (ومن هنا يشير ماركس على سبيل المثال إلى أن التاريخ الإنساني كما نعرفه ليس إلا مرحلة ما قبل التاريخ، وأن التاريخ الحقيقي سيبدأ بعد الثورة الشيوعية أو الاشتراكية).

وقد عبَّرت هذه الرؤية «الاستنارية» للتاريخ عن نفسها في فلسفة هيجل (التي تؤكد فكرة التقدم والغائية الطبيعية/ المادية) وفي الفلسفات التي ثارت على الهيجلية (التي تنفي عن التاريخ أية غائية). والفلسفة الهيجلية في تصورنا تشكل وحدة وجود روحية/ مادية، أو هي بالأحرى فلسفة مادية تستخدم ديباجات روحية بذكاء شديد، لا تُفرِّق بين الروح والطبيعة وبين العقل والتاريخ. إذ تفترض الهيجلية أن ثمة فكرةً ليس لها وجود مادي أو نسبي، هي التي تحرك التاريخ والمجتمع والإنسان والطبيعة. ويُطلَق على هذه الفكرة عدة أسماء: الفكرة المطلقة ـ العقل المطلق ـ الروح بشكل عام (جايست) ـ الروح اللامتناهي. ولكن المطلق ليس سكونيًا، فهو لن يُدرك نفسه إدراكًا كاملاً ولن يتحقق تحققًا كاملاً إلا في الطبيعة والزمان والتاريخ، وذلك عبر عملية جدلية تتداخل فيها المتناقضات، وتتحدَّد من خلالها الأضداد، إلى أن يصبح الفكر طبيعة، وتصبح الطبيعة فكرًا. وهذه الوحدة الكونية النهائية ممكنة، لأن قوانين الفكر هي في واقع الأمر قوانين المادة، وقوانين المنطق (العقل) هي في واقع الأمر قوانين الطبيعة.

كل هذا يعني أن الفلسفة الهيجلية، رغم كل حديثها عن الجدل والتناقض، فلسفة واحدية تسد الثغرة التي تفصل بين الإنساني والطبيعي وتُلغى ثنائية الفكر والمادة، ومن ثَمَّ، تمحو الإنسان كظاهرة متفردة مستقلة عن الطبيعة. ولهذا قيل عن حق: إن الهيجلية فلسفة لا تعرف الثنائيات ولا تفصل بين المادي والمثالي، أو بين الطبيعي والإنساني، أو بين المقدَّس والزمني، إذ أنها تَردُّ كل شيء إلى عنصر واحد، ماديٌّ فعلاً.. روحيٌّ اسمًا.

والرؤية الهيجلية لا تنظر إلى الواقع إلا من منظور نهاية التاريخ حين يتجسَّد

العقل الكلي. ولهذا، لا يرى العقل الهيجلي إلا الفكرة المطلقة، بينما يهمل التفاصيل والظواهر المختلفة (فما هي إلا تجسُّدات متساوية في الدرجة والقيمة). والفكرة المطلقة المجردة غير محسوسة، ومع هذا يستطيع بعض البشر إدراكها وتجسيدها (طليعة الطبقة العاملة ـ العلماء والمتخصصون والتكنوقراط ـ الفوهرر). وهؤلاء يعرفون أن التفاصيل والتناقضات في جوهرها غير حقيقية، وأنها، مهما كان عمقها، ليست إلا حلقة مؤقتة في سلسلة تؤدي إلى لحظة تتحقق فيها الفكرة المطلقة (الدولة البروسية، أو الدولة النازية، أو الدولة الصهيونية، أو ديكتاتورية الطبقة العاملة، أو اليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية)، وهي لحظة ينتهي فيها الجدل وتنتهي المعاناة الإنسانية، إذ يصل الإنسان إلى الحل النهائي لكل مشكلاته، فتنتهي هذه المشكلات ويُحكم السيطرة على كل شيء. وباسم هذه المعرفة سيقوم هؤلاء العارفون بقوانين التاريخ والطبيعة بفرض حلِّهم النهائي على الواقع الإنساني المركب، وبذا يصلون إلى نهاية التاريخ. ولكن من المفارقات أن لحظة السيطرة الكاملة هذه هي أيضاً لحظة انتصار البسيط على المركب والطبيعي على الإنساني!

ثم قامت الثورة على الهيجلية، التي تبدأ مع كجارد وغيره، وتتبلور في فكر نيتشه، وتصل إلى ذروتها في فلسفة ما بعد الحداثة. وهي ثورة تنكر فكرة الجوهر والمركز والغاية والسببية وأي شكل من أشكال اليقينية. ولذلك، سُمِّيت الفلسفات المعادية للهيجلية «فلسفات معادية للفلسفة»، أي معادية للعقل. ومثل هذه الفلسفات معادية للتاريخ بشكل جذْري وواضح. فكأن كلاً من الهيجلية والثورة عليها، رغم تناقضهما، يصبان في نَفس المَصَبِّ.

وقد استخدمتُ مصطلح «نهاية التاريخ» لأول مرة عام ١٩٦٥ حينما كنت أكتب رسالتي للدكتوراه عن الشاعر الأمريكي وولت ويتمان، الذي وصفته بأنه شاعر حلولي صوفي مادي، يعادل بين الروح والمادة ويقرن بينهما (على طريقة هيجل). وهو يتغنى بالمادة والجنس والكهرباء والجاذبية الأرضية التي يرى أنها تشبه الجاذبية الجنسية. فالإنسان إن هو إلا جزء لا يتجزأ من الكون، ووعيه لا يتجاوز الطبيعة، بل عليه أن يتكيف معها ويذعن لها. كما أن إيمان ويتمان المطلق بالطبيعة (وكذلك عداؤه للإنسان المركب التاريخي) يترجم نفسه إلى عداء للتاريخ، يتضح في محاولته الوصول إلى نهاية التاريخ وإلى اليوتوبيا التكنولوجية. وكان ويتمان يرى

أن أمريكا هي هذا الفردوس الأرضي الذي تسود فيه قوانين الطبيعة/ المادة، قمة التطور التاريخي السابق كله، فهي دولة العلم والتكنولوجيا التي ستهدم التاريخ وتعلن نهايته (وذلك قبل أن يتحدث فوكُوياما في نهاية الثمانينيات عن التلاقي الكامل، أو عن انتصار الليبرالية، الذي يؤدي إلى نهاية التاريخ). وكما يقول ويتمان: «جوهر المثالية [الأمريكية] هو علموة to scientize الروح والشرائع اليونانية»، أي صبغها بالصبغة العلمية أو فرض قوانين علمية (تم استخلاصها من عالم الطبيعة) عليها، حتى يدير الإنسان حياته من خلالها بطريقة علمية (وهذا هو أساس فكرة وحدة العلوم واليوتوبيا التكنولوجية). ويظهر التاريخ كجثة هامدة في شعر ويتمان، الذي تسود فيه رؤية واحدية، يُردُّ فيها التاريخ بأسره إلى مبدأ واحد هو الطبيعة/ المادة ـ «القانون الذي لا يتغيَّر». . الحتمي، مثل قوانين الشتاء والصيف، والنور والظلام!.

وشعر ويتمان مفعم بهذه «الرغبة في العودة» الحرفية والمادية والدائمة إلى الطبيعة. وكثير من قصائد ويتمان تبدأ بالابتعاد التدريجي عن الحضارة والاقتراب المتزايد من الطبيعة إلى أن يلتحم بها تمامًا، ويصل إلى اللحظة النماذجية، لحظة ذوبان الذات الإنسانية في الطبيعة المادية، وهي عادة ما تكون لحظة قذف جنسية (مع محبٍّ من جنسه!) يُعلن فيها تحرره من عبء التاريخ ومن التدافع ومن الحضارة والهُوية. فهي لحظة نهاية التاريخ وتحقُّق الفردوس الأرضي.

ثم استخدمتُ مصطلح «نهاية التاريخ» بشكل أكثر شمولاً في كتابي **نهاية التاريخ** (عام ١٩٧٢)، لوصف النماذج الحلولية الواحدية المادية الشاملة التي تترجم نفسها في عالم السياسة إلى نظم طوباوية شمولية فاشية. وبيَّنت أن مثل هذه النماذج تحوي داخلها دائمًا «قابلية» لإعلان نهاية التاريخ، فما هو مجهول ليس بغيب، وإنما هو أمر غير معروف بشكل مؤقت. إذ من المتوقع أن يكتشف الإنسان بالتدريج قوانين الحركة خلال عشرات السنين من المحاولة والخطأ، وستنكمش رقعة المجهول تدريجيًا وتتسع رقعة المعلوم، وسينحسر الجهل بالتدريج مع تَزايُد الترشيد والاستنارة، إلى أن نصل في التحليل الأخير وفي نهاية الأمر والتاريخ إلى «نقطة التوهج الأخيرة» والرشد الكامل، بحيث يصبح كل شيء واضحًا، وتوضع الحلول النهائية لجميع المشكلات، ويتم التحكم في كل شيء، ويتم تفسير كل شيء في

ضوء القانون العام . . فتُمحى الثنائيات والمطلقات، ويختفي الإنسان . ومن ثَمَّ، فإن «نقطة التوهج» هذه هي في الواقع «نقطة الاحتراق»، وهي أيضًا نقطة نهاية التاريخ ونهاية الإنسان باعتباره كائنًا مركبًا متعددًّ الأبعاد لا يمكن ردُه إلى الطبيعة/ المادة، وهي أيضًا النقطة التي سيظهر فيها إنسان جديد رشيد، يعيش حسب قوانين الطبيعة المادية العلمية، ومن ثَمَّ، فهو خاضع للتحكم العلمي .

كما تناولتُ الموضوع مرة أخرى في مقدمة كتاب الفردوس الأرضي (١٩٧٩)، حيث تحدثت عن الإنسان الطبيعي والإنسان التاريخي، وبيَّنت أن الإنسان الطبيعي إنسان لا حدود له، يرفض الحدود التاريخية . . هو إنسان روسُّو الحر الفرح الآمن الذي يتحول إلى إنسان داروين المتجهم الذي تأكله الذئاب من الحيوانات الطبيعية أو من البشر الطبيعيين (وقد تحوَّل أخيراً إلى كلب بافلوف المسكين، القابع في المعمل، لا باطن له، ولا يتحرك إلا بعد تلقِّي الإشارات البرانية!) . وأشرتُ إلى أن الإنسان التاريخي يتسم بالثنائية «فالإنسان يعيش في التاريخ، يفصل بين المطلق والنسبي، ويبحث عن المطلق خارج التاريخ، إذ أن التاريخ لا نهاية له، ولن نصل بتاتًا إلى لحظة السكون التي يتحقق فيها الفردوس الأرضي، وينتفي فيها الجدل، ويتداخل فيها المطلق والنسبي، ويصبح التاريخ دائريًا مثل الطبيعة» . وقد ربطتُ هذه النزعة الفردوسية اللاتاريخية بما سميتُه حينذاك «الغيبية العلمية» التي تدَّعي لنفسها احتكار الحقيقة المطلقة، وتنسب لنفسها القدرة على تحقيق الفردوس «الآن وهنا»، بإشباع كل رغبات البشر . . ذلك إن استسلم الناس لها «وأسلموا لها القياد، متبعين آخر الأساليب العلمية التي لا يعرفها بطبيعة الحال إلا العلماء» .

وهذه الرؤية الفردوسية العلمية رؤية «ميكانيكية بسيطة، تفترض أن الإنسان كمٌّ محض، لا يختلف عن الكائنات الطبيعية الأخرى» . . يعكس بيئته بشكل مباشر وبسيط . وقد وجدت أن هذا التيار ليس مقصوراً على العالم الرأسمالي، بل يوجد أيضًا في العالم الاشتراكي . حيث عبَّرت هذه المفاهيم جميعًا عن نفسها في فكرة «التقدم» السريع والدائم نحو الفردوس العلمي المنظم (اليوتوبيا التكنولوجية)، الذي يعيش فيه الإنسان كالأطفال في تناسق تام مع الطبيعة، وكأنه آدم قبل السقوط وقبل أن يكتسب معرفة الخير والشر!» .

ويمكن القول بأن النموذج الكامن وراء جميع الأيديولوجيات العلمانية الشاملة (النازية ـ الماركسية ـ الليبرالية ـ الصهيونية) هو ما يُسمَّى «التطور أحاديّ الخط» (بالإنجليزية: يوني لينيار unilinear)، أي الإيمان بأن ثمة قانونًا علميًا وطبيعيًا واحدًا للتطور تخضع له المجتمعات والظواهر البشرية كافةً، وأن ثمة مراحلَ تمر بها كل المجتمعات البشرية لتصل بعدها إلى نقطة تتلاقى عندها سائر المجتمعات والنظم بحيث يسود التجانس، وهذا ما يُسمَّى أيضًا «نظرية التلاقي» (بالإنجليزية: كونفيرجانس ثيري convergence theory). والتلاقي هو توحُّد النماذج كلها بحيث تتبع نمطًا واحدًا وقانونًا عامًا واحدًا، هو قانون التطور والتقدم، بحيث يصبح العالم مكونًا من وحدات متجانسة.. ما يحدث في الواحدة يحدث في الأخرى تلقائيًا (وهي عملية تنتهي بالعولمة، حيث يسود عالم أملس متجانس بلا نتوء!).

ويرى بعض المؤرخين أن العصر الحديث هو عن حقٍّ عصر نهاية التاريخ. فالحضارة الحديثة المرتبطة بآليات السوق، وبالعرض والطلب، حضارة مرتبطة بآليات بسيطة لا تعرف تركيبية الإنسان، وتنكر مقدرته على التجاوز، فإنسانها ذو بُعد واحد (يعيش في مجتمعات أحادية الخط)، وعقله عقل أداتي (يغرق في التفاصيل والإجراءات، ولا يمكنه إدراك الأنماط التاريخية أو تطوير وعيه التاريخي). فالسوق (والمصنع) بآلياتهما البسيطة يتطلبان إنسانًا طبيعيًا ماديًا بسيطًا، ليست له علاقة بالإنسان الإنسان، الإنسان المركب. والمجتمعات الاستهلاكية التي لا تحكمها إلا آليات العرض والطلب والاستهلاك والإنتاج تزعم أنها قادرة على إشباع جميع رغبات الإنسان المادية والروحية من خلال مؤسساتها الإنتاجية والتسويقية والترفيهية.

ويُلاحَظ في العصر الحديث تَزايُد هيمنة البيروقراطية والتكنوقراطية والتحكم في البشر، من خلال الهندسة الوراثية والبيولوجيا الاجتماعية وعمليات الترشيد المتحررة من القيمة، وهذه علامة على شيوع فكرة نهاية التاريخ. وكما قال ألدوس هكسلي متهكمًا وواصفًا إمكانات تكنولوجيا اليوتوبيا والفردوس الأرضي: «في عام ٥٢٠٠ سيحكم الأرض عالم جديد شجاع، مبادئه: المساواة والتماثل والاستقرار. وسيكون علم البيولوجيا العلم الرئيسي في هذا العَالم، سيُمكِّن

الإنسان من الحصول (من الحاضنة) على كائنات بشرية متشابهة وَفْقَ معايير مُوحَّدة. وسيعمل آلاف من التوائم على الآلات نفسها، ويقومون بالأعمال نفسها..». ويُعلق علي عزت بيجوفيتش (المفكر المسلم.. رئيس جمهورية البوسنة السابق) على ذلك بقوله: «في هذا العالم «الرائع» لن يوجد أناس خاطئون. قد يوجد بعض الأفراد المعاقين، ولكنهم لا يكونون مسئولين عن إعاقتهم، ولا يُعاقَبون عليها، [ولذا] سيتم فكُّهم من الآلة ببساطة. في عالم كهذا، لن يكون هناك خير ولا شر... ولن يكون هناك إلهام ولا مشكلات ولا شكوك ولا عصيان. هنا.. يتم القضاء على الدراما وعلى الإنسان وتاريخه، ويرتفع صرح اليوتوبيا!».

بل إن نهاية التاريخ أصبحت ـ لأول مرة في تاريخ البشرية ـ إمكانية قائمة بالمعنى الحرفي، فالتلوث الكوني يتزايد إلى درجة تهدد الحياة على وجه الأرض، وقد تراكم لدى البشر كمٌّ من الأسلحة يكفي لتدمير العالم أكثر من عشرين مرة. وهذه آلية تكنولوجية «رائعة» لإنهاء التاريخ والجغرافيا بطريقة رشيدة بسيطة شاملة حديثة، لا تسبب ألمًا كبيراً ولا تستغرق سوى لحظات! وهي من ثَمَّ تحقُّق حلم الإنسان العلماني الشامل بالتألُّه الكامل والتحكم الشامل في كل شيء، وضمن ذلك يوم القيامة!

ورغم مركزية فكرة نهاية التاريخ (والحلول النهائية والفردوس الأرضي واليوتوبيا التكنولوجية) إلا أن حدة الحُمَّى الطوباوية المشيحانية التكنولوجية تختلف من عقيدة لأخرى. فهي خافتة مثلاً في الفكر الليبرالي، ولكنها بغير شك كامنة فيه، فهو فكر يدور حول فكرة التقدم والإيمان بأن كل مجهول لابد أن يصبح معروفًا (فلا مجال للمجهول أو للغيب)، الأمر الذي يعني تَزايُد التحكم (الإمبريالي) في الواقع، إلى أن يصل الإنسان إلى قدر عال من المعرفة العلمية لقوانين الطبيعة، بحيث يمكن تحقيق ما يشبه السعادة الكاملة المخططة المُبرمَجة، أي.. الفردوس الأرضي.

وإذا كانت الحُمَّى المشيحانية التكنولوجية خافتة في النموذج النفعي العقلاني الديمقراطي الليبرالي، فهي تزداد سخونة في الفكر الماركسي عند حديثه عن المجتمع

الشيوعي. . حيث تزول كل الحدود ويتطابق الداخل والخارج ويتحقق الفردوس الأرضي. وتصل السخونة إلى درجة الغليان والانصهار في الستالينية، حيث يتم إصلاح العالم بقرارات وزارية وعسكرية مادية جدلية علمية رصينة، تطرح الحلول النهائية التي تكفل إزالة جميع العناصر المُقاومة للتقدم وسائر الانحرافات التي تخرج عن المسار الحتمي الواضح المؤدي إلى السَعادة الكاملة، وإلى تحقيق المجتمع الشيوعي العادل! (وقد شبَّه أحدهم نهاية التاريخ بأنه بوليس سري يطرق على باب المعارضين!). وفي ألمانيا النازية، كان الرايخ الثالث الترجمة المباشرة للعقيدة الألفية ذات الطابع المشيحاني (وكان المفترض فيه أن يستمر لمدة ألف عام). ففي الرايخ الثالث كان سيتم القضاء على كل آلام الشعب الألماني، ويتم تحقيق الرخاء الأزلي، الأمر الذي كان يتطلب إزالة بضعة ملايين من الأطفال المعاقين والعجزة والغجر والسُّلاف واليهود ممن لا نفع لهم. . فنهاية التاريخ تتطلب بطبيعة الحال الحلَّ النهائي!

الفصل الخامس
مصطلحات تفكيكية واحتجاجية

تناولنا في الفصل السابق بعض المصطلحات التي تصف بعض جوانب الحداثة الغربية، ولا يمكن القول بأنها مصطلحات بريئة محايدة. فهي احتجاج إلى حدٍّ ما على الظواهر التي تصفها مثل الاغتراب والتشيؤ والتنميط وسيادة العقل الأداتي. ولكن يُلاحَظ أن النبرة الاحتجاجية تتزايد فيما نسميه الأفعال التفكيكية التي تصف الحداثة، ثم تصبح واضحة تمامًا فيما نسميه المصطلحات الاحتجاجية.

ولكن ما يهمنا في كل هذا هو النموذج الكامن في هذه المصطلحات، فهو ـ كما أسلفنا ـ ينطوي على ملامح العلمانية الشاملة، ومن ثَمَّ سيساعدنا في عملية التعريف.

أفعال تفكيكية

ذكرنا من قبل أن كاتب مدخل «التحديث» في الموسوعة البريطانية أشار إلى علاقة العلمانية بالتفكيك، وهو محقٌّ في ذلك تمامًا. ولعل أكبر دليل على هذا وجود عائلة كاملة من المفردات في اللغة الإنجليزية (واللغات الأوربية) تستخدم لوصف عمليات التحديث العلماني وما تتضمنه من «تفكيك».

و«التفكيك» بالمعنى العام هو فصل العناصر الأساسية في بناء ما بعضها عن بعض، بهدف اكتشاف العلاقة بين هذه العناصر والثغرات الموجودة في البناء، واكتشاف نقاط الضعف والقوة. وفي هذه الحالة، فإن التفكيك أداة تحليلية تُستخدم في اكتشاف البنية الكامنة لأي نظام فكري أو فلسفي، ولا تحمل أي مضمون

أيديولوجي، وعادةً ما تتلازم مع عملية التفكيك عملية إعادة تركيب. ولكن يمكن أن يتم التفكيك في إطار نموذج الطبيعة/ المادة بحيث يُرَدُّ كل شيء إلى ما هو دونه حتى نصل إلى الأساس المادي. ويمكن أن تستمر عملية التفكيك، فيتضح أن ما يُسمَّى «الأساس المادي» ليس أساسًا على الإطلاق، فالمادة في حالة حركة وتَغيُّر، ومن ثَمَّ لا يمكن أن تكون هناك حقيقة. والفلسفة التفكيكية (ما بعد الحداثة) فلسفة تهاجم فكرة الأساس نفسها (ولذا يُطلَق عليها بالإنجليزية أنتي فوندیشنالیزم anti-foundationlism) أي رفض المرجعية، وهي تحاول إثبات أن النظم الفلسفية كافة تحتوي على تناقضات أساسية لا يمكن تجاوزها، ومن ثَمَّ لا تصبح هذه النظم طريقةً لتنظيم الواقع، وإنما تصير علامةً على عدم وجود حقيقة، وأن الأمر مجرد مجموعة من الحقائق المتناثرة فقط، وتصبح كل الحقائق نسبية، ولا تكون ثمة قيم من أي نوع. ومثل هذا التفكيك ليس مجرد آلية في التحليل أو منهج في الدراسة، وإنما هو رؤية فلسفية متكاملة. وهي فلسفة يؤدي التفكيك فيها إلى تقويض ظاهرة الإنسان وأي أساس للحقيقة.

والاستخدام الثاني، التفكيك كتقويض، هو الأكثر شيوعًا في الوقت الحاضر. ونحن نذهب إلى أن عملية الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة هي في جوهرها عملية تفكيك للإنسان، إذ يرد الإنسان ـ الذي يتحرك داخل حيزه الإنساني والحيز الطبيعي ـ إلى المادة وقوانينها، فيُلغى الحيز الإنساني ولا يبقى سوى الحيز الطبيعي/ المادي، وبدلاً من أن يكون الإنسان كائنًا مركبًا متكاملاً، الإنسان الإنسان، فإنه يصبح الإنسان الطبيعي أو الإنسان الوظيفي الذي يمكن تفسيره من خلال النماذج الموضوعية الرياضية. وقد تحدث هوبز عن الإنسان باعتباره «ذئبًا» لأخيه الإنسان، وتحدث داروين عن علاقة «القرد» بالإنسان، وأجرى بافلوف تجاربه على «الكلاب» وافترض أن النتائج التي توصل لها تنطبق على الإنسان. . وهذه هي عملية التقويض التي يقوم بها الفكر العلماني الشامل. ومع هذا يمكن القول بأن المشروع التحديثي الغربي ليس تفكيكيًا تقويضيًا وحسب، وإنما هو أيضًا مشروع تأسيسي، فهو يعيد تركيب الكون على أساس نموذج الطبيعة/ المادة والمطلقات العلمانية المختلفة التي ترد الإنسان إلى هذا العنصر المادي أو ذاك. فالمنظومة الداروينية، على سبيل المثال، تعيد تركيب المجتمع على أساس أنه غابة

يتصارع فيها الإنسان مع الحيوان والإنسان مع الإنسان، فهي حرب الجميع ضد الجميع.

ويُلاحَظ أنه يوجد في الحضارة الغربية الحديثة عدد كبير من الأفعال تبدأ بمقطع de أو dis، وكلها أفعال ذات طابع تفكيكي تقويضي، تُعبِّر عن جوهر المشروع التحديثي التفكيكي الغربي (مثل فعل: دي كونستراكت deconstruct) تبدأ كلها بالكاسحة de. ومن أهم هذه الأفعال فعل «دي ميستفاي demystify» أي «نزع السر عن الظواهر»، وهو من كلمة «ميستري mystery» التي تعني «السر» بالمعنى الديني (ويُقال «ميستري ريليجنز mystery religions» أي «ديانات الأسرار»). ويمكن القول بأن أقرب كلمة لها في معجمنا الثقافي الديني هي كلمة «غيب». وتُستخدَم كلمة «سر» لتشير إلى أن الإنسان، والظواهر كافة، تحوي داخلها من الأسرار والغيب ما لا يمكن الوصول إليه، وأن على الإنسان أن يدرك هذا، ويدرك أن عقله لن يحيط بكل شيء. ولأن العالم يحوي أسراراً، فهو عالم متنوع.. كل ظاهرة فيه تحوي قدراً من التفرد. أما كلمة «مستفاي»، فهي كلمة ذات طابع قَدْحي، فهي تشير إلى عملية تعمية واعية مقصودة. ومنذ عصر الاستنارة، يرى كثير من المستنيرين أن أهم مهام العقل نزع الأسرار عن كل الظواهر (ومنها الإنسان) وتفكيكها، وردها إلى قوانين الحركة المادية العامة (ورؤيتها في إطار الواحدية الكونية المادية)، وبذا تصبح الظواهر كافة متشابهة واضحة وقابلة للدراسة.

ويمكن أن نشير أيضًا إلى فعل «دي بنك debunk» أي «كشف حقيقة الأسطورة». ويُستخدَم هذا الفعل عادةً للإشارة إلى أية عملية تهدف إلى تحطيم أية مثاليات أو أي نُبل أو أية أحلام نبيلة بالتجاوز قد يشعر بها الإنسان، وذلك حتى يكتشف بصورة لا تقبل الشك حقيقة دوافعه المادية/ الطبيعية. وهذه عملية قد تتم في الواقع، ولكن المصطلح يشير عادةً إلى الأعمال الأدبية. ففي أعمال برنارد شو ـ على سبيل المثال ـ كثيراً ما تتصور إحدى الشخصيات أنها مدفوعة بحب مثالي حقيقي لشخصية أخرى، ولكنها تكتشف بعد قليل أنها مدفوعة في واقع الأمر بحب القوة والسيطرة والشهوة الجنسية وحسب، أي أن الشخصية تكتشف أن الإنسان إن هو إلا مجموعة من الدوافع الطبيعية/ المادية. وكثيراً ما يشار إلى هذا بوصفه «واقعية»، واعتبار تَقبُّله تكيُّفًا مع الأمر الواقع الذي لا أسرار فيه، وهو أمر

واقع يضرب بجذوره في عالم الطبيعة/ المادة. وهذا يُفسِّر تزايد استخدام «الأيروني irony» في الآداب الغربية الحديثة، فهو صيغة أسلوبية تهكمية تهدف إلى تنبيه الإنسان إلى وجود فرق شاسع بين أحلامه النبيلة التي تُحلِّق في السماء وواقعه الخسيس الذي لا أسرار فيه، الساقط في حمأة المادة، الخاضع لقوانينها.

وينتمي فعل «دي هيومانايز dehumanize» أي «تجريد الإنسان من خصائصه الإنسانية» إلى العائلة نفسها، ويعني إنكار وقمع تلك الصفات والأفكار والنشاطات التي تُميِّز الإنسان عن غيره من الكائنات، ومنع تحقيق الإمكانيات الإنسانية للإنسان (في مقابل خصائصه الطبيعية المادية التي يشترك فيها مع غيره من الكائنات). ومن ثَمَّ، يمكن القول بأن العبارة مترادفة مع كلمة «اغتراب».

وتُستخدَم العبارة للإشارة إلى تلك الاتجاهات في الحضارة الحديثة التي تُجرِّد الإنسان من إنسانيته، وتحوِّله إلى شيء ضمن الأشياء، أي تستوعبه وتُسلِّعه وتُنكر عليه حريةَ الاختيار والمقدرةَ على التجاوز وتحقيق كُلِّيته الإنسانية المركبة المتجاوزة للحتميات الطبيعية المادية وللأنماط الطبيعية المتكررةَ.

ورغم أن الكلمة تتواتر في العلوم الاجتماعية الغربية لوصف جانب مهم من حياة الإنسان في العصر الحديث، إلا أنها تظهر بشكل واضح في الأدب وفي النقد الأدبي. فالأدب الحداثي رصد بعناية فائقة كيف يتحول الإنسان إلى ما هو دون الإنسان في «الأرض الخراب» التي تمثِّل العصر الحديث.

أما في النقد الأدبي، فالموضوع أكثر تواتراً. وقد لاحظ لوكاتش ما سماه «سقوط الذات المتكاملة، وسقوط الشخصية في الأدب»، وهو ما يعبِّر عن تزايد معدلات تجريد الإنسان من خصائصه الإنسانية. فالشخصيات الأدبية في القرن التاسع عشر شخصيات لها سمات فريدة متكاملة، تتطور فرديتها من خلال التفاعل الاجتماعي، أما شخصيات الأدب الحداثي، فهي تعيش في عزلة كاملة بين عناصر مجردة متصارعة ليس بإمكان الإنسان التحكم فيها، أو تواجه ألغازاً لا حلَّ لها أو عالمًا عبثيًا لا معنى له. ويُلاحظ لوكاتش أن الشخصية في الفن التعبيري والتكعيبي يتم تفكيكها ثم يعاد تركيبها على أسس هندسية، ولكنها تختفي تمامًا في الفنون التجريدية.

وهذا أيضًا هو الموضوع الأساسي في مقال خوزيه أورتيجا يي جاسيت (١٨٨٣-١٩٥٥) «تجريد الفن من الخصائص الإنسانية». فهو يرى أن الفن الغربي (حتى القرن التاسع عشر) كان يتعامل مع الواقع المعاش، ولذا، كان الفن ممتلئًا بمضمونه الإنساني، وكانت الأفكار الفنية تشير إلى أشياء في عالم الطبيعة. أما في القرن العشرين، فإن الفن قد تم تجريده من خاصيته الإنسانية وأصبح فنًا غير إنساني، لا لأنه لا يحتوي على أية سمات إنسانية، وإنما لأنه متجرد- بشكل واعٍ- من أية خاصية إنسانية. وتظهر لا إنسانية هذا الفن في تحاشيه الأشكالَ الحية (بل اشمئزازه منها، وهو ما يُعبِّر عن اشمئزاز كامل من الحضارة الإنسانية بأسرها). وفي محاولة تحاشي أي مضمون إنساني أو حي، أصبح الفن يشبه اللعبة التي لا تخضع إلا لقوانينها هي. وهذا الفن لا يتعامل مع موضوعات الإنسان الكبرى، وإنما هو فن صغير يرفض المحاكاة، ويلجأ إلى الرموز المغلقة وإلى كشف عناصر المفارقة. وهذا الفن لا رسالة له، بل يؤكد أنه ليست له أية نتائج ذات طابع متجاوز. والسمة الأساسية هنا هي تراجع ما هو إنساني ومتعيِّن وحي، وظهور ما هو نمطي شيئي مجرد، غير إنساني، واحدي مادي.

ومن أهم الأفعال التفكيكية فعل «دي بيرسونالايز depersonalize»، أي «إسقاط السمات الشخصية»، وهو يشير إلى سمة في الحضارة الحديثة، فهي حضارة جماهيرية تتسم بالاتجاه نحو التنميط الذي ينتقل من عالم الأشياء إلى عالم الإنسان. والإنسان في المجتمع الحديث إنسان عملي مَرِن يحاول أن يتكيف مع واقعه، ولكن عملية التكيف هذه تعني في واقع الأمر تنميطَه وفقدانه ما يُميِّزه كفرد مستقل حتى يصبح جزءاً من الحركة الجماهيرية، كتلةً غير متميِّزة المعالم ليست له أية أبعاد جُوَّانية، فهو سطح كامل لا شخصية له، ولكنه قادر على أن يلعب أدواراً مختلفة بكفاءة عالية. على أن ما يساعد على إسقاط السمات الشخصية هو هيمنة النماذج البيروقراطية والكمية في المجتمعات الحديثة (وهي ظاهرة أشرنا إليها من قبل).

ويستخدم فعل «دي سنتر decentere» أي «يزيح عن المركز» في الخطاب ما بعد الحداثي، وعادةً ما يُستخدم على النحو التالي «دي سنترينج مان decentering man» أي «إزاحة الإنسان عن المركز» بعد أن وضعته الفلسفة الإنسانية (الهيومانية)

في مركز الكون، وبعد أن فرض نفسه كمرجعية نهائية عليه. ولذا، حينما تتم إزاحة الإنسان عن المركز يصبح مركزُ الكون كلَّ الكائنات، إما الطبيعة/ المادة وأية تنويعات عليها (في مرحلة الواحدية الموضوعية المادية الصلبة)، أو يصبح الكون بلا مركز (في مرحلة السيولة الشاملة).

ومن الأفعال الأخرى التي تنتمي إلى العائلة نفسها فعل «دي نيود denude» أي «يعرِّي» و«يكشف» و«يفضح»، وعادةً ما يستخدم هذا الفعل للإشارة إلى فضح أوهام الإنسان عن نفسه، وتصوره أنه مختلف عن الكائنات الطبيعية الأخرى. ومن خلال عملية التعرية يصل الإنسان إلى حقيقته باعتباره كائنًا طبيعيًا ماديًا ليس له حيزه الخاص، خاضع للقانون الطبيعي، ومن ثَمَّ، فمحاولة تجاوز الذات الطبيعية وقوانين الطبيعة وتأكيد مركزية الإنسان وهمٌ. لا أكثر ولا أقل!

وهناك فعل «دي ميتافيزيكالايز demetaphsycalize» («ينظر إلى العالم نظرة غير ميتافيزيقية»)، بمعنى أن ينظر الإنسان إلى العالم نظرة مادية لا تأخذ في الاعتبار غير المحسوس والمتجاوز لهذا العالم المادي، عالمِ الحواسِّ الخمس.

ومن أهم الأفعال التي تبدأ بمقطع «دي de» وتفيد تفكيك الإنسان تلك التي تتعامل مع مفهوم القداسة. وقد أوردنا من قبل بعض تعريفات العلمانية التي تذهب إلى أن العلمانية تؤدي إلى اختفاء فكرة المقدس (الذي يمكن تعريفه بأنه ما يتجاوز حركة المادة)، بحيث يصبح الإنسان والطبيعة خاضعين للتفسيرات السببية العقلانية وللتوظيف. ويوجد فعلان يبدآن بمقطع دي de يؤديان المعنى نفسه، هما فعل «دي سانكتيفاي desanctify» و«دي ساكرالايز desacralize» («نَزْع القداسة عن العالم»)، ويعنيان نزع القداسة عن الظواهر كافة (الإنسان والطبيعة)، بحيث تصبح لا حُرْمَة إليها ويُنظَر لها نظرة طبيعية/ مادية صرفة لا علاقة لها بما وراء الطبيعة. أي أن نزع القداسة عن العالم نتيجة حتمية للإيمان بفعالية القانون الطبيعي في مجالات الحياة كافة (الطبيعية والإنسانية، العامة والخاصة). وإذا تم ذلك، فإن العالم (الإنسان والطبيعة) يمكن أن يصبح مادة استعمالية، يمكن توظيفها والتحكم فيها وترشيدها وتسويتها وحوسلتها (أي تحويلها إلى وسيلة)، وهو أمر لا يمكن إنجازه إن كانت هناك قداسة في المادة وإن كانت هناك حرمات تضع حدودًا على سلوك

الإنسان وعلى حريته. ونزع القداسة يعني فرض الواحدية المادية على الكون بحيث يسري قانون واحد على كل الأشياء. ونزع القداسة يؤدي إلى ظهور نزعة إمبريالية لدى الإنسان، فهو ينظر إلى العالم باعتباره مادة نافعة له يمكنه توظيفها لحسابه، ويصبح الهدف من المعرفة زيادة التحكم. وحيث لا توجد قداسة أو حرمات أو مرجعيات أخلاقية، فإن الإنسان يتأله، ويصبح مرجعية ذاته، لا حدود لعمليات الغزو التي يمكن أن يقوم بها أو لمحاولته هزيمة الآخر وتوظيفه واستغلاله.

وقد عبَّر رورتي عن المعنى نفسه بطريقة فلسفية أعمق حين وصف التحديث (في العالم الغربي) بأنه مشروع نزع الألوهية (أو القداسة) عن العالم (بالإنجليزية: دي ديفينايزيشن بروجكت dedivinization project). وهو يعني أن يتقبل الإنسان زمنية كل شيء، وألاَّ يُؤلِّه الإنسان شيئًا وألا يَعبُد شيئًا، ولا حتى ذاتَه، وألا يجد في الكون أي شيء مقدَّس أو رباني أو حتى نصف رباني. بل إنه يذهب إلى أبعد من هذا، ويرى أن الفلسفة نفسَها، بأسئلتها الكلية والنظريات المنبثقة عنها، أصبحت عبئًا، فهو يرى أن التجريب هو الأصل في الحياة الإنسانية بكل جوانبها. ومن ثَمَّ، لا تُوجَد مقدَّسات أو محرَّمات من أي نوع، فلا حاجة لتجاوز المُعطَى المادي (الزماني المكاني). فالإنسان «جسد بلا روح، جسد فان وليس روحًا»، فهو يوجد في عالمه المادي وحسب لا يتجاوزه، فالعالم مكتف بذاته، وهو مُستقرُّ كل القوانين التي يحتاج إلى معرفتها. ولذا، يرفض رورتي المتجاوز، دينيًا كان أم فلسفيًا، ولذا، فهو ينتقد مفاهيم العقل والرَّشاد والحقيقة والعدالة، كمفاهيم مطلقة متجاوزة. فالسؤال عن مثل هذه المفاهيم قد يجرُّنا إلى طرح أسئلة عن ماهية العقلانية، وهي بدورها ربما تجرنا للتساؤل عن ماهية الإنسان (كل هذا يشير إلى أن رورتي تلميذ وفي لجون ديوي ووريث حقيقي للنزعة البرجماتية).

لكل هذا، فإن رورتي يرى أن على المواطن أن يتمتع بخفَّة في الشأن الأخلاقي (بالإنجليزية: لايت مايندیدنس light mindedness)، وَمِنْ ثَمَّ يجب ألا نأخذ بشكل جاد كل ما يأخذه الآخرون كذلك. فالانبهار المفرط برؤية ما، يجعل من الصعب التسامح مع رؤى أخرى. والرؤية الدينية أو الفلسفية تهدد الحوار الحر بشأن السياسات العامة (يذكر رورتي ثلاثة أمثلة محددة: الشذوذ الجنسي -

الإجهاض ـ الإيدز). فالموقف المثالي بالنسبة له، هو أن يمزج الإنسان بين الالتزام والجدية من جهة، والإحساس بأن كلاً من الالتزام والجدية أمور وقتيةٌ زائلة.

والرؤية التحديثية المادية تُعرِّف «الزمان» و«المكان» و«الآن وهنا» كمقولات مجردة، كصيرورة لا معنى لها، كعلامة على ماديتنا وزمانيتنا، ولكنها لا تقبل التاريخ أو مسلَّماتنا العقلية أو موروثاتنا الثقافية أو حتى الذات، ولا تعرف هذه الأشياء لأنها تحوي مخزونًا لقيم تُغاير ما في واقعنا المادي والزمني (مرجعيتنا النهائية والوحيدة) وما في نماذجنا العقلانية المادية وتتحداها. وعلى هذا، فإن التحديث (بالنسبة لرورتي وآخرين) هو نسيان نَشطٌ للتاريخ والذات، أي أنه تجريد للإنسان من ذاكرته التاريخية بعد أن جُرِّد من مَركزيته في الكون (دي هيستورريساين dehistoricize). ثم يبيِّن لنا رورتي النتائج المنطقية لهذا الموقف بقوله: «إن الحضارة العلمانية الحديثة لن تكتفي باستبعاد فكرة القداسة، أو بإعادة تفسيرها بشكل جذْري، وإنما ستهاجم الذاتَ الإنسانية نفسَها كمصدر الحقيقة». فهي ستهاجِم فكرة «تكريس الذات للحق (الحقيقة)» أو «تحقيق الحاجات العميقة للذات»، كما ستبيِّن أن مصدر المعنى ليس كلاً متجاوزاً، وإنما هو الإنسان. . والإنسان كائن حادث زمني متناه، أي أنه ليس مصدراً جيداً للحقيقة.

ويبيِّن لنا رورتي بعض النتائج المنطقية الأخرى للتحديث في الإطار المادي العلماني الشامل، فالتحديث إيمان عقلاني مادي بالتقدم وإيمان بالمستقبل الذي سيتحقق فيه التقدم، الذي أصبح المعيار الواحد والوحيد. ولكن التقدم، نفسه هو مجرد حركة، بل حركة مستمرة لا متناهية، ولأنها حركة في عالم المادة، فلا يمكن أن تكون لها أية غائية، وهو ما يعني سقوط الثبات. وانطلاقًا من أرضيتنا الحديثة العقلانية المادية، فإن العقل سيقوم بعملية نقدية صارمة لمسلَّماتنا العقلية وموروثاتنا الثقافية، ولن نقبل من التاريخ إلا ما يتفق ونماذجَنا العقلية والمادية.

وترد عبارة «يونتي أوف ذي ساكريد آند تيمبورال unity of the sacred and temporal» («اتحادَ المقدَّس والزمني»). وعبارات أخرى مثل «اتحاد المقدَّس والزمني والمطلق والنسبي والفكرة المطلقة والطبيعة أو المادة» في كتابات هيجل، وهي عبارة تبدو كأنها منبتة الصلة بنزع القداسة، ولكنها في واقع الأمر تؤدي المعنى

نفسه. فهيجل كان يرى أن التاريخ الإنساني في جوهره حركة متصاعدة نحو التجاوز التدريجي إلى خلافات بين المقدَّس والزمني، بحيث تتحد الروح المطلقة تدريجيًا مع المادة، وتعبِّر عن نفسها في الطبيعة والتاريخ وفي كل أشكال الحياة المادية والروحية. ونحن نرى أن هذه طريقة هيجلية ملتفَّةٌ للتعبير عن التراجع التدريجي لأية مرجعية متجاوزة غير مادية، وعن أن ثنائية الروح والمادة، والمقدَّس والزمني هي ـ من منظوره ـ ثنائية لفظية واهية، ليس لها أساس في الواقع، ولذا، فهي تنحلّ، ليسود نمط الواحدية. لأنه إذا كانت كل الظواهر المقدَّسة زمنية، وإذا أصبحت كل الظواهر الزمنية مقدَّسة (بعد أن يتحد المقدَّس والزمني)، فإن المقدَّس يستوي مع المدنَّس أو الزمني ويصبحان لا فارق بينهما، وبذلك يتم نزع القداسة عن كل الظواهر، أو خلع القداسة عليها كلِّها (وهو الشيء نفسه، فالمقدَّس يتحدَّد في علاقته بما هو ليس كذلك).

وبالفعل.. يلاحظ أن بعض أتباع هيجل «حرروا» فلسفته تمامًا من ثنائية الروح والمادة اللفظية ومن أية ميتافيزيقا (حتى يقف الجدل الهيجلي على قدميه الماديتين الصُّلبتين المحسوستين، لا على رأسه الروحي غير المحسوس أو الملموس. وهو ما يذكرنا بفعل «دي ميتافيزيكالايز demetaphsycalize») ومن ثَمَّ، أصبح الإيمان بالدين والله والروح شكلاً من أشكال اغتراب الإنسان عن جوهره الإنساني، وأصبح التطور التاريخي الحق هو التطور الذي يعيد للإنسان إدراكَه لجوهره، حتى يتسنى له التعبير عن هذا الجوهر تعبيرًا كاملاً في داخل هذا الزمان، في عالم الحواسِّ الخمس (في المجتمع اللاطبقي على سبيل المثال)، أي أن الفردوس هو فردوس أرضي مادي، سيتحقق تمامًا بوسائل مادية داخل الزمن وفي نهاية التاريخ، وهو ما يمكن أن يطلق عليه «الميتافيزيقا الطبيعية أو التاريخية»، إذ يتجلى المطلق من خلال الطبيعة وقوانينها ومن خلال التاريخ وحركته (فثمة تطابق بين الطبيعة والتاريخ، في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير!). ونهاية التاريخ هي ـ كما سبق وأوضحنا في الفصل السابق ـ في واقع الأمر الفردوس الأرضي حين تصبح الروح المطلقة مادة، ويتلاقى الزمان والآخرة، والطبيعة والتاريخ. وبهذا المعنى يصبح كل التاريخ تاريخًا علمانيًا، وتصبح كل القضايا، وضمن ذلك القضايا الدينية، قضايا زمنية لا قداسة لها.

ولكن إذا تبدَّى المطلق من خلال الزمني والتاريخي فإنه يصبح مطلقًا زمنيًا علمانيًا، وقد قمت بسك مصطلح «المطلق العلماني» لتوضيح هذه النقطة. وسنناقش هذا المصطلح ومصطلحات أخرى في الفصل الثامن.

ولكن الكاتب المصري رفيق حبيب، الذي يتعرض لعلاقة العلمانية بالمقدَّس بطريقة مستفيضة في كتابه المقدَّس والحرية، له وجهة نظر مختلفة نوعًا ما. فهو يؤكد أن كل رؤية حضارية «تبدأ ببدهيات لا تقبل الجدل، ومسلَّمات يُفترض صحتها، ولا يتم التشكيك فيها. وهذه النقاط المرجعية هي المقدَّس، حتى وإن كانت أفكاراً مادية وغير إنسانية. وبالتالي نتصور أن المقدَّس ضرورة، لأنه الغاية النهائية الكامنة في أية رؤية والتي تحدد تماسك الرؤية واستمرارها. وقدرتها على إعادة إنتاج أفعالها».

«والمقدَّس بهذا المعنى، ليس فكرة يتم اختيارها علميًا، أو يمكن ترجيح مقدس على آخر علميًا. ولكنها اختيار إيماني، يسود بين شعب من الشعوب، ويتولد تلقائيًا داخل كل أفعاله، فيصبح الفكرةَ المجردة، التي لا نراها، قدرَ ما نستنتج وجودها، والتي تنظم حركة الشعب، فتأتي أفعاله محققة لنتائج نهائية مشتركة. ومنها بالتالي تتجانس حركة الأفراد والجماعات، لتخلق حالة وجود نموذج حضاري. فإذا كان المقدَّس معلنًا، أو ضمنيًا، فهو موجود، بمعنى أن هناك مسلَّمات وبدهيات يقبلها الجميع».

بعد أن يعرِّف رفيق حبيب المقدَّس وعلاقته بالواقع يبحث علاقته بالعلمانية، فيوافق على أن العلمانية هي «نزع القداسة عن الدين، أي عن المقدَّس». ولكنه يضيف أنها «جعلت المادي والدنيوي وغير المقدَّس، مقدَّسًا ضمنيًا» وهذا جوهر أطروحته، التي يشرحها بالتفصيل فيقول: إنه تم فصل «الضمير عن العقل، وأصبح الأخير مرجعه بيولوجيًا وماديًا، لأن العقل أكثر جهاز بيولوجي متقدم، ووظيفته أصبحت تحقيق اللذة البيولوجية. لذلك أصبحت المادة «تتقدم» من خلال مرجعية مادية متحررة من كل قيد «معنوي» غير مادي، مفارق للمادة متجاوز للطبيعة».

ويضيف: «ليس صحيحًا أن الحضارة الغربية المعاصرة بلا مقدَّس، بل هي بلا ضمير مقدَّس. فنزع القداسة عن الدين والضمير والأخلاق، أو بمعنى آخر تنحية

هذه التكوينات المعنوية، كان ـ ولا يزال ـ يعني أن القداسة تم سحبها من مجال المثال المتجاوز للمادة، إلى المادة نفسها، فالحاصل أن اللذة أصبحت مفهومًا مقدَّسًا، وكذلك مجتمع القوة، والاستهلاك، وكل هذه المنظومة المادية. لذلك، فالعقل الحر يمارس حريته من خلال اعترافه الضمني بقداسة الرؤية المادية، فأصبح حرًا من الضمير، وأسيرًا للرؤية المادية. لذلك، فإن أي تفكير ينزع القداسة عن المادة، يعتبر تفكيرًا ظلاميًا وخارج العصر».

«من هنا نؤكد ضرورة المقدَّس. وعليه يجب أن نحدد موقفنا. . لا بين الارتكان للمقدَّس من عدمه، بل بين أن يكون المقدَّس هو الضمير، أو يكون العقلَ الحرَّ النفعي».

«وبالتالي. . فما نواجهه الآن، هو صراع بين «مقدَّس» وآخر، أي بين قبول الرؤية المادية كمقدَّس، أو إعادة تفعيل مقدساتنا، والتي تنتمي إلى الضمير والدين والأخلاق. فالاختيار [المطروح أمامنا هو اختيار] بين تقديس المادة، وتقديس المعنى».

مصطلحات احتجاجية: اللامعيارية وأزمة المعنى والعدمية

معظم المصطلحات التي عرضناها فيما سبق تحتوي على بُعد احتجاجي، ولكن هذا البُعد يتبلور بصورة أوضح في مجموعة من المصطلحات تصف الحداثة في الإطار المادي وتنطوي على نقد عميق لها. وكما أسلفت، يمكن أن نتجاوز الجانب النقدي والانعتاقي في هذه المصطلحات لنركز على الجانب الوصفي، فهو سيحدِّد بعض معالم النموذج العلماني الشامل.

وأول هذه المصطلحات مصطلح «اللامعيارية» (التي يُشار إليها أيضًا بـ «التفسُّخ»). والمصطلح ترجمة للكلمة الفرنسية أو الإنجليزية «أنومي anomie» التي تُستخدَم بالهجاء الفرنسي في كلتا اللغتين، وهي من كلمة يونانية تعني «بلا قانون» أو «ناموس». والكلمة تعني فقدان المعايير وغياب أي اتفاق جوهري أو إجماعٍ بخصوصِ شأن من الشئون في المجتمع الحديث (الذي تتآكل فيه القيم والتقاليد). وكان دوركهايم أول من طوَّر المصطلح، حيث بيَّن أن حالة اللامعيارية

تنشأ في حالة انتقال المجتمع من التضامن الآلي إلى التضامن العُضْوي قبل اكتمال مؤسسات المجتمع العضوي. ويذهب دوركهايم إلى أن السعادة البشرية والنظام الاجتماعي يعتمدان على درجة من التنظيم الاجتماعي من قبَل المجتمع وعلى الإجماع، وبدونهما تسقط الطبيعة البشرية فريسة «لمرض التَطلع اللامتناهي»، ويخفق المجتمع في تحقيق الطمأنينة لأعضائه. ومما يزيد الأمر سوءاً أن المؤسسات الوسيطة التي تُوجَد في المجتمعات التقليدية تختفي تمامًا في العصر الحديث، الأمر الذي يترك الفرد وحيداً في مواجهة حالة اللامعيارية هذه. وأحد مظاهر تزايد معدلات اللامعيارية تزايد معدلات الانتحار.

ويُستخدَم الاصطلاح أحيانًا كمرادف لمصطلح «الاغتراب» حيث يصبح الفرد لا جذور له فيفقد الاتجاه، ويسبب له هذا اختلالاً نفسيًا. وقد عدَّل روبرت مرتون من معنى كلمة «أنومي» قليلاً. فبدلاً من الحديث عن غياب المعيارية، تحدث عن الصراع بين المعايير. أي أن حالة الأنومي تظهر حينما يواجه المرء أهدافًا غير متسقة في حياته، أو حينما يُطرَح عليه حُلمٌ مستحيل (هدف نهائي دون توفير الوسائل التي تُمكِّنه من تحقيق الهدف)، أو حينما تتناقض الأهداف الاجتماعية والمقاييسَ السلوكية التي تساعد على تحقيق هذه الأهداف. ففي الولايات المتحدة ـ على سبيل المثال ـ يؤكِّد الحلم الأمريكي أن تحقيق الثروة هو الهدف من الحياة ـ وهو ما عُبِّر عنه بمقولة «من الأسمال إلى الثروة»!ـ ، ولكن الوسائل المتاحة لتحقيق هذا محدودة جدًا، وليس بإمكان الفرد الأمريكي تحقيق حلمه من خلال القنوات الشرعية مهما قمع ذاته وبذل من تضحيات (على عكس ما تزعمه الأسطورة). ولذا، تبدأ حالة الأنومي في الظهور، ويلجأ الفرد إلى وسائل غير مشروعة مثل الانحراف والجريمة وتعاطي المخدرات، إما لتحقيق هدفه المستحيل، أو لتحقيق التوازن الذي فَقَدَه نتيجة الحلم المستحيل.

ويمكن أن نضيف إلى كل هذا اكتشافَ الفرد تفاهة الحلم أو المثل الأعلى الذي يسعى إلى تحقيقه. ففي المجتمعات الاستهلاكية، كثيراً ما يقوم الفرد بعملية قمع هائلة لإنسانيته وتلقائيته، ويحقق النجاح المنشود، ويصل إلى الفردوس الأرضي، ويحقق الثراء، ويمتلك كل ما يفترض فيه أنه سيحقق السعادة له (منزلاً كبيراً ـ منزلاً صيفيًا ـ قاربًا ـ سيارتين ـ زوجة ـ طفلين. . . إلخ). . ولكنه يكتشف أن ثمة فراغًا

في حياته، وأنه لا يمارس أي إشباع روحي رغم النجاح المادي الكامل! (فالنجاح المادي لم يحقق جوهره الإنساني المتكامل المركب المتجاوز). وهنا يصاب المرء بحالة الأنومي، فيتمرد على وضعه بأن يقرر أن يجرب الإخفاق بدلاً من النجاح، والفقر بدلاً من الثراء، والحياة البوهيمية بدلاً من الانضباط الشديد الذي أدى إلى نجاحه!

ويمكن أن نطوِّر المصطلح ليكتسب بُعداً معرفيًا ونقول إن اللامعيارية هي إمكانية كامنة في النماذج المادية، التي تطمح لأن يولِّد الإنسان المعيارية.. إما من عقله، أو من الطبيعة/ المادة. ومن خلال التطور يكتشف الإنسان أن عقله بدون مرجعية، وأنه يدور حول ذاته ويُقدس القوة، وأن الطبيعة/ المادة حركة بلا غاية أو هدف، ومن ثَمَّ لا تصلح مصدراً للمعيارية. ومن ثَمَّ، يتم الانتقال من العقلانية المادية إلى اللاعقلانية المادية ومن التحديث والحداثة إلى ما بعد الحداثة.

ويصاحب حالةَ «اللامعيارية» ما يُطلق عليه في علم الاجتماع الغربي «أزمة المعنى» (بالإنجليزية: كرايسيس أوف مينِنج crisis of meaning). وهي عبارة متواترة في الأدبيات الغربية، وتعني أن الإنسان في المجتمع الحديث قد يشعر بأن كل احتياجاته المادية تم الوفاء بها إلى درجة كاملة، فهو يحصل على الملبس والمأكل والمسكن وكل أشكال الترف، وعلى مستويات من المعيشة لم تتحقق في أي مجتمع إنساني من قبل. كما أنه يعيش في مجتمع يسود فيه القانون، وتحكمه المؤسسات التي تضبط كل تفاصيل حياته وتوفر له الراحة المادية الكاملة. ورغم كل هذا.. يشعر هذا الإنسان أنه يفتقر إلى شيء ما أساسي، هذا الشيء هو المعنى الكلي النهائي لحياته. فرغم أن كل تطلعاته المادية قد تم إشباعها، إلا أن حياته تظل مجموعة من التفاصيل المتتالية المتناثرة التي لا قصد لها ولا هدف، ومن ثَمَّ لا معنى لها. وهنا تظهر أزمة المعنى، وهي أزمة تتم على المستويات الكلية والنهائية للوجود الإنساني، وليس على المستويات الاقتصادية أو السياسية. أي أنها أزمة الإنسان باعتباره إنسانًا، وليس باعتباره منتجًا أو مستهلكًا.. باعتباره إنسانًا يشعر أن جزءاً كبيراً من كيانه وإمكانياته لم تتحقق داخل المجتمع الغربي الحديث. ولذا، فإن حل هذه الأزمة لابد أن يتم على مستويات غير مادية، وهو الأمر الذي لم تنجح فيه بعدُ المجتمعات الغربية.

ويربط ماكس فيبر بين أزمة المعنى وعمليات الترشيد في الإطار المادي. فالترشيد الإجرائي يؤدي إلى انفصال مجالات النشاط الإنساني بعضها عن البعض، فيتم ترشيد كل مجال حسب قوانينه الخاصة وقيمه الذاتية المستقلة ومنطقه الداخلي المتميز. فترشيد المجال الاقتصادي يعني تطبيق المعايير الاقتصادية، وترشيد المجال السياسي يعني تطبيق المعايير السياسية. وينتج عن هذا ما يلي:

١ ـ أن الأسئلة الكلية والنهائية تنحسر تمامًا وتتقلص وتنسحب داخل مجالها (الديني وربما الفلسفي).

٢ ـ تصبح الدوائر الأخرى، من ثَمَّ، غير مجدية وتافهة ولا علاقة لها بما هو إنساني وكلي ونهائي.

٣ ـ والأدهى من هذا أن الدوائر المختلفة تصبح غير منسجمة، بل ومتناقضة أحيانًا. فترشيد المجال الاقتصادي يعني تنمية الثروة، وزيادة الإنتاج، والتوصل إلى خير الطرق وأنجحها لتحقيق هذا الهدف. ولكن خير الطرق وأنجحها من منظور إنساني قد يعني التضحية بالكرامة الإنسانية والشخصية الفردية. فما هو رشيد في مجال يصبح غير رشيد في مجال آخر. فالترشيد إذن ليس عملية متكاملة، وإنما هو مجموعة من العمليات المستقلة المتجاوزة. أي أن الترشيد يؤدي إلى تجزئة الإنسان، وإلى ظهور أزمة المعنى الكلي والنهائي.

ولعل أوضح تعبير عن «أزمة المعنى» هذه هو تزايُد أنواع من الجرائم التي لا علاقة لها بالحاجة الاقتصادية. فتزايد تعاطي المخدرات وجرائم مثل الاغتصاب والقتل بدون دوافع لا يمكن تفسيره اقتصاديًا أو سياسيًا، فهي جرائم آخذة في التزايد حسب منحنى متصاعد لا علاقة له بتحولات عالم الاقتصاد والسياسة. ولعل هذه الجرائم محاولة لاستعادة الاتزان ولتأكيد الذات في عالم متشيِّئ خال تمامًا من المعنى. كما تظهر أزمة المعنى أيضًا في الأدب الغربي، فرغم أن المجتمعاتً الغربية الحديثة حققت انتصارات مادية مذهلة في القارة الأوربية وخارجَها، ورغم أنها توفر أعلى مستوى استهلاكي للإنسان في التاريخ ـ، إلا أن الأدب الغربي الحديث ليس أدب انتصار أو احتفاء بالانتصار، وإنما هو أدب سوداويٌ يعبِّر عن الخوف والهزيمة. وهذه ظاهرة فريدة في تاريخ البشرية: أن يتصور مجتمع ما أنه

مجتمع منتصر ويعبِّر أدبه عن الهزيمة! . ويمكن القول بأن ظهور العدمية الفلسفية والسياسية هو الآخر تعبير عن أزمة المعنى.

وأزمة المعنى قد تتصاعد إلى أن تصل إلى درجة «العدمية» (بالإنجليزية: «نيهيليزم nihilism»، وهي من الكلمة اللاتينية «نيهيل nihil»، وتعني «لاشيء»). وقد صيغ المصطلح في روسيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومع هذا، فإن النزعة العدمية قديمة قدَم التاريخ، فكل الوثنيات تحوي داخلها نزعة عدمية تظهر بحدة في مراحلها الأخيرةَ، وهكذا كان الوضع بالنسبة للحضارة الرومانية وحضارة الجزيرة العربية (الجاهلية) قبل الإسلام، ووصلت العدمية إلى ذروتها في العصر الهيليني.

والفلسفات المادية فلسفات تفكيكية ترد كل ما هو إنساني إلى ما هو دونه، أي المادي، وتستمر عملية الرد هذه إلى مستويات أدنى إلى أن نصل إلى المادة الأصلية، أي «نيهيل» ومعناها ـ كما سبق آنفًا ـ «لا شيء». هذا على المستوى الأنطولوجي. أما على المستوى المعرفي، فإن العدمية هي إنكار إمكانية التوصل إلى أي معرفة موضوعية عن الواقع، وغياب أي أساس لفكرة الحقيقة والكل، إذ أنه لا يمكن أن نعرف شيئًا، وما نصل إليه من معرفة لا قيمة له، فهو مجرد أحاسيس غير مترابطة، وكل معارف الإنسان نسبية. وحتى لو وصلنا إلى معرفة ذات قيمة، فإن التواصل بين البشر مستحيل. وهذا يعني أيضًا إنكار القيم الأخلاقية والدينية والسياسية والاجتماعية، وإنكار إمكانية الدفاع عنها بشكل عقلاني. وكل هذا يؤدي إلى إنكار كل الثنائيات: حقيقي/ غير حقيقي ـ معرفة/ خطأ ـ وجود/ عدم ـ خير/ شر، كما يؤدي إلى إنكار إمكانية التمييز بينها. فالوهم مساو للحقيقة، والخطأ مساو للصواب، والخير والشر سواء، والوجود مساو للعدم. فالعالم كله بلا معنى، فهوـ في التحليل الأخيرـ لا شيء. إذا كان الأمر كذلك، فإن كل فرد يصبح مكتفيًا بذاته، يفرض معاييره للتفسير والحكم، فيصبح إنسانًا متألهًا. ولكنه، في الوقت نفسه، إنسان يحس بضآلة ذاته، فالعالم لا معنى له مهما فرض عليه الإنسان معنى من خلال إرادة القوة. ولذا، فإن العدميين عندهم إحساس عميق بالحرية المطلقة بسبب انفصالهم عن أية معايير إنسانية وعن أي واقع موضوعي، ولكنهم، في الوقت نفسه، ينتابهم إحساس عميق باليأس من جراء تفاهة الوجود الإنساني،

وانعدام جدواه، واستحالة التواصل بين البشر (تمركز حول الذات يؤدي إلى ذوبانها واختفائها ـ وهو ما سنفصله في فصل تالـ). والعصر الحديث الذي تسود فيه العقلانية المادية هو من أكثر العصور عدميةً، فالعقلانية المادية تؤدي بتفكيكها إلى ظهور اللاعقلانية المادية بعدميتها.

وفي مقدمة كتابه النزوع إلى القوة عرّف نيتشه العدمية بأنها الاقتناع بأن الحياة لا معنى لها في ضوء أعلى القيم المكتشفة حتى الآن. كما أنها تشمل مقولة أنه ليس لدينا أدنى حق في افتراض وجود أشياء متجاوزة، أو أشياء مقدّسة. ويرى ج. هليس ميلر أن العدمية قد استوطنت الميتافيزيقا الغربية وأن المنهج التفكيكي المعاصر (الذي يُعدُّ نيتشه أحدَ أبرز رواده) ليس منهجًا جديدًا، فقد تكرر بشكل أو آخر على مدى القرون منذ السُّفُسْطائيين والبلاغيين الإغريق، بل منذ أفلاطون نفسه. ولا شك في أن في هذا مبالغةً، فالعدمية موجودة بشكل كامن لا داخل الميتافيزيقا الغربية ككلٍّ (فالميتافيزيقا المسيحية الكاثوليكية مفعمة بالمعنى)، وإنما هي كامنة في أية منظومة حلولية كمونية، وبخاصة إذا كانت مادية. وهذه هي السمة الأساسية للفلسفة الغربية. وما يحدث هو أن العدمية الكامنة أو الهامشية تبدأ تتحقق وتتحرك إلى المركز مع نهاية القرن التاسع عشر. ولذا، فنحن نتفق مع نيتشه في أننا دخلنا مرحلة العدمية في العصر الحديث، ونتفق مع بارت الذي قال إن العدمية هي الفلسفة الوحيدة الممكنة في وضعنا الحالي، وهو يرى أنه هو ودريدا (والآخرون أيضًا، أي مفكري ما بعد الحداثة) عندهم شعور بالمشاركة في مرحلة العدمية هذه.

ولعلنا حينما ننظر إلى بعض أنواع العدمية سندرك أيضًا سر انتشار العدمية في عصرنا الحديث:

١ ـ يمكننا الحديث عن عدمية ثورية (متفائلة)، وهي عدمية العقلانيين الماديين ممن يؤمنون بالعقل المحض (التمركز حول العقل المطلق) وبالحتميات المادية (التمركز حول الموضوع) التي تحل محل الإله، وبأن الأمور ستتحسن دون تدخل من الإنسان، وبأن المعنى سيظهر من تلقاء نفسه. أي أنها ثورية تستند إلى إنكار إمكانية التجاوز وإلى واحدية مادية صارمة، ولكنها مع هذا تتحرك نحو شكل من أشكال الغائية الآلية. والفكرة الأساسية وراء فكرهم هي أن المجتمع تم

تأسيسه على الأكاذيب، وأن كل المعتقدات الأخلاقية والدينية والإنسانية تهدف إلى إخفاء الحقيقة وقمع الإنسان. لذا، يجب تدمير كل العقائد والقيم وتفكيكها، حتى تمكن رؤية العالم على حقيقته. ورغم هذه الرؤية المظلمة، إلا أن هؤلاء العدميين يحتقرون التقاليد والسلطة، ويؤمنون بالعقل (المادي) إيمانًا كاملاً، ويلتزمون بفلسفة مادية صرفة، ويتجهون اتجاهًا راديكاليًا فوضويًا مثل بيساريف ـ زعيم العدميين في روسيا الذي لخص فلسفة العدمية الثورية بقوله: «هذا هو الإنذار النهائي لمعسكرنا: ما يمكن تحطيمه لابد أن يُحطَّم، وما يتحمل الضربات فهو صالح، أما الذي سيتطاير شظايا فهو نفاية ـ ومهما كان الأمر.. فلنضرب يمينًا ويسارا ـ. وهي عملية لم ينجم عنها (ولن ينجم عنها) أي ضرر»، أي أن الفوضوي العدمي هنا هو ذاتٌ مطلقة تدور في إطار الاستنارة المضيئة تعطي نفسها الحق في ضرب الأبنية الحضارية والاجتماعية والإنسانية بلا هوادة، فيظهر الموضوع المطلق (المجتمع الجديد) من تلقاء نفسه. وقد عبَّر بازاروف عن هذه الرؤية في رواية تورجينيف آباء وأبناء، والتي تُعد من أهم المعالجات الأدبية لقضية العدمية.

٢ ـ وهناك العدمية التشاؤمية، وهي الأكثر شيوعًا، وهي عدمية مَنْ فَقَدَ الإيمان الديني وفَقَدَ الإيمان بالذات وبالموضوع، ومن ثَمَّ، فهو يدرك استحالة أن يحُلَّ أيُّ مطلق محلَّ الإله، أي أنها عدمية تستند أيضًا إلى إنكار إمكانية التجاوز وإلى واحدية مادية صارمة، دون أن تدخل عليها أية عناصر مُخفِّفة مثل الإيمان بالغائية الآلية. ومن ثَمَّ، تسود في العالم النسبية الأخلاقية والمعرفية، ويدرك المرء أن القيم الأخلاقية اعتباطية، وأنها لا تستند إلى حق أو حقيقة، ويختفي التمييز بين الحلال والحرام والمباح وغير المباح (فالعدمية التشاؤمية نتاج الاستنارة المظلمة). وقد عبَّر إيفان في رواية دوستويفسكي الإخوة كارامازوف عن هذا الموقف بقوله «إن كان الإله غير موجود.. فكل شيء مباح». وقال كيريلوف (في الرواية نفسها): «إن لم يكن الإله موجوداً، تصبح أكثر الأشياء معنى في حياة الإنسان هي الحرية الفردية (إرادة القوة)». ولكن أقصى تعبير عنها هو الانتحار. ونيتشه هو فيلسوف العدمية التشاؤمية الأكبر الذي كان يدرك تمامًا أنه بموت الإله (واختفاء الميتافيزيقا) سيسقط التفسير الديني للعالم ولن يحل محله

تفسير آخر، وأنه لا مجال لأية مطلقات أو ثنائيات. وقد قال نيتشه: «إذا كان هناك إله، فماذا أكون أنا إذن؟!»، أي أنه يطالب بتأليه الإنسان. ولكن، حينما يتأله الإنسان ويظهر السوبرمان، فإن العالم في الواقع يصبح لا معنى له، ويكون خاضعًا لقوانين الصدفة، ولا تبقى سوى إرادة القوة (للأقوياء) التي تفرض المعنى العشوائي وإرادة التكيف (للضعفاء) التي تجعل الناس يتكيفون مع العدم ويقبلونه، ويظل العالم مفتقراً إلى المعنى. والأدب الحداثي، خصوصًا مسرح العبث، يعبِّر عن هذا الضرب من أنواع العدمية التشاؤمية.

٣ ـ والعدمية يمكن أن تأخذ أشكالاً أقل عنفًا، إذ تكون أحيانًا مجرد حالة نفسية أو عقلية تسيطر على الإنسان. وهنا تُعبِّر العدمية عن نفسها من خلال إدمان المخدرات، والانحراف وظهور عصابات الشباب، وإدمان أفلام الرعب أو العنف، وظهور أجيال من الشباب الهيبز الذين يعيشون فلسفة العبث ويسخرون من النظام والقواعد. وكما يقول علي عزت بيجوفيتش: «إن ثورة الشباب عام ١٩٦٨ لم تكن ثورة سياسية لها أهداف واضحة، فقد كانت ثورة غير منتظمة، وكثيراً ما كانت تأخذ شكل كاثارسيس (تطهير). وعلى الرغم من أنها كانت تسمَّى «ثورة بلا سبب» إلا أنها كانت ثورة عدمية ضد الأخلاق الاستهلاكية التي تشبه المخدِّر، تُفقد البشر وعيهم الإنساني فيقضون حياتهم في العمل الشاق لشراء سلع لا يريدونها».

وقد لخص آرثر ميللر طبيعة هذه الثورة العدمية بقوله: «إن مشكلة انحراف الشباب لا تنتمي فقط إلى المدن الكبرى بل تنتمي إلى الريف أيضًا، وهي ليست مشكلة الرأسمالية فحسب بل مشكلة الاشتراكية أيضًا، ولا يقتصر ظهورها مع الفقر فقط بل تظهر مع الثراء كذلك. إنها ليست مشكلة عنصرية أو مشكلة هجرة، ولا حتى مشكلة الأمريكيين الخلّص. إنني أعتقد أن المشكلة ـ في وضعها الراهن ـ هي نتاج التكنولوجيا التي دمرت الإنسان كقيمة في ذاته... وباختصار: لقد اندثرت الروح وتلاشت. ربما طردتها من الأرض وحشيةُ الحربين العالميتين.. أو أن العملية التقنية قد امتصتها من الآخرين فلم تُبق لأحد منهم إلا أن يكون زبونًا لها، أو عاملاً تحت إمرة مدير، أو فقيراً أمام غني.. وبالعكس. باختصار: لم يبقَ لهم إلا أن يكونوا عناصرَ يُتلاعب بها بشكلٍ أو آخر، ولم يعودوا شخصيات ذات قيمة».

ونحن نرى أن ما بعد الحداثة تعبير عن النسبية العدمية التي تتجاوز التفاؤل والتشاؤم والتمركز حول الذات والموضوع. فهي حركة تنكر وجود الذات والموضوع والحق والحقيقة، وترى أنه إن كانت هناك حقيقة فهي مقصورة على من توصَّل إليها (قصة صغرى)، وليست لها أية شرعية خارج هذا النطاق. ولكن عدمية الحداثة تختلف عن عدمية ما بعد الحداثة، فالأولى تعبِّر عن تمرد على العدمية ورفض لها رغم إدراك حتميتها، أما عدمية ما بعد الحداثة فهي برجماتية ترضى باللامعنى وتطبِّعه وتتحرك داخل إطاره. وتحاول ما بعد الحداثة حل مشكلة العدمية الناجمة عن التفكير في الأصول الإلهية للإنسان، التي تنتج عنها ثنائية في عالم الإنسان ليس لها ما يماثلها في عالم الطبيعة. وهكذا تحاول ما بعد الحداثة أن تدمج عالم الإنسان في عالم الطبيعة تمامًا فتقضي على الثنائية (من ذلك ثنائية الوجود والعدم، والمعنى واللامعنى). ومن ثَمَّ، يتم الانتقال من نيتشه ودوستويفسكي إلى دريدا ومادّونا.

ويرى البعض أن بنية الحضارة الحديثة نفسها (الترشيد ـ التنميط ـ تزايد هيمنة البيروقراطية على جميع مناحي الحياة ـ تَسارُع إيقاع الحياة ـ ما سماه فيبر «القفص الحديدي») تؤدي إلى تزايد إحساس الفرد بأنه لا يملك من أمره شيئًا، وأن الواقع لا معنى له، وأنه يعيش في عالم ليس من صنعه، وأن التقدم يؤدي إلى فقدان الحرية وإلى الاغتراب، وأن تزايد السلع يؤدي إلى التسلُّع، وأن الإنسان يختفي ليحل محل المواطنُ العامُّ ثم البيروقراطيُّ ثم الرقمُ المجرد. ونتائج هذا الاتجاه ليس التألُّه (عدمية متفائلة) أو الانتحار (عدمية متشائمة)، وإنما عدم الاكتراث والحيرة الكاملة والإحساس العميق بالمفارقة (بين حلم التحكم والتألُّه، وواقع فقدان التحكم والانسحاق). ولعل الفرق بين شخصيات كلٍّ من تورجينيف ودوستويفسكي وكافكا هو الفرق بين العدمية التفاؤلية والعدمية التشاؤمية والعدمية البيروقراطية.

ويرى علي عزت بيجوفيتش أن الفلسفات والرؤى التشاؤمية العدمية تظهر في المناطق الغنية (المتقدمة) في العالم (هنريك إبسن، مارتن هايدجر، ألبير كامو، صمويل بكيت، يوجين أونيل، إنجمار بيرجمان، أنتونيوني). ويُفسر علي عزت بيجوفيتش هذا بأن العلم لا يتعامل إلا مع العالم المادي ويدور في إطار نماذج مادية، ولذا، فهو يمدنا ببيانات صُلبة عن وفرة السلع ومعدلات الإنتاج بالجملة وعن الطاقة

والقوة البشرية. أما الأدب والفلسفة فهما يدوران في إطار نماذج إنسانية مركبة، ويصلان إلى خبايا النفس البشرية. ولذا، فبدلاً من النور المادي يجدان الهزيمة.

ويرى علي عزت بيجوفيتش أن العدمية تعبير عن مقاومة الإنسان للحضارة ذات البُعد الواحد، وعن رفضه العالمَ الماديَّ الحديثَ لأنه عالم ينمو بعكس الصورة التي أرادها لنفسه، فهو عالم خالٍ من الغائية تمامًا، وهو تعبير عن القلق وغياب الرضا. والقلق ـ بجميع درجاته، فيمًا عدا نتيجتَه ـ هو خُلق ديني. فالعدمية والدين يريان الإنسان غريبًا في هذا العالم، فهو في العدمية غريب ضائع بلا أمل، ولكن.. هناك في الدين أمل في الخلاص. والعدمية ليست إنكاراً للألوهية، ولكنها احتجاج على غيابها، واحتجاج على غياب الإنسان، واحتجاج على حقيقة أن الإنسانَ (الربانيَّ ـ الإنسانَ الإنسان) غير ممكن وجوده أو أنه غير متحقق، فما تحققه الحضارة الحديثة المادية شيء غير إنساني.

«إن العدمية والدين يمثلان إنكارًا للمادية، ومحاولة النظر فيما وراء القبور (المادة)، كما يمثلان البحث المُجهد عن طريق خارجَ هذا العالم الذي أصبح الإنسان فيه غريبًا. هذه الأفكار مشتركة بينهما. فالبحث العدمي هو بحث عن الإله ينتهي بالإخفاق، ولكنه يصبح بحثًا دينيًا من حيث إنه يعني رفض الرؤية المادية الواحدية للحياة الإنسانية. ولكن.. ليس كل بحث ينتهي باكتشاف، فالعدمية ضرب من خيبة الأمل في العثور على معنى في العالم.. فكل شيء تافه وعدم إذا كان الإنسان يموت إلى الأبد، وإذا كان الإنسان مجرد مادة وتراث».

«ويكمن الفرق بين العدمية والدين في أن العدمية لا تجد طريقًا للخلاص وتكتفي بالاحتجاج الطفولي بتدمير الذات والموضوع، بينما يذهب الدين إلى أنه قد وجد الطريق. فالعدمية إلحاد يائس». ويخلص بيجوفيتش من هذا إلى وجوب مراجعة فكرة العلم (المادي) الخاطئة عن الإنسان. فمادامت الحضارة العلمية المادية عاجزة عن حل مشكلة السعادة الإنسانية والمعنى، فلابد أن تكون فكرتها عن الإنسان (وأصله) خاطئة، وهو ما يعني أن فكرة الدين عن الأصل الرباني للإنسان هي البديل الوحيد للعدمية.

لا ندري إذا ما كان مصطلح «الاستنارة المظلمة» (بالإنجليزية: دارك إنلايتيمنت dark enlightenment) مصطلحًا وصفيًا أم مصطلحًا احتجاجيًا.. فهو مصطلح مركَّب يحوي داخله مفارقة. فالمصطلح الأصلي - أي «الاستنارة» (العقلانية المادية) - يفيد أن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، وأن عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدر من المعرفة ينير له كل شيء أو معظم الأشياء والظواهر، ويعمق فهمه للواقع ولذاته. وكان الافتراض أن هذه المعرفة هي التي تضفي على الإنسان مركزية في الكون، وهي التي ستمكنه من تجاوز عالم الطبيعة بل وتجاوز ذاته الطبيعية، ثم تغيير العالم والتحكم فيه بحيث يصبح الإنسان إلهًا أو بديلاً للإله - إذ لن يكون في حاجة إليه - يولِّد من داخله معياريته و «يصبح ما يريده» (على حد قول بيكو ديلا ميرانديلا المفكر الإنساني [الهيوماني] الإيطالي). وهي رؤية تولِّد في الإنسان ثقة بالغة بنفسه وبمقدراته، وتزيد تفاؤله بشأن حاضره ومستقبله. ويمكننا أن نسمِّي هذه الرؤية «الاستنارة المضيئة». وعندما يتحدث معظم الدارسين عن حركة الاستنارة، فهم عادةً ما يشيرون إلى هذا التيار داخلها.

ولكن ثمة جوانب تفكيكية كامنة في الرؤية العقلانية المادية التي لم يدركها بعض أصحاب هذا الفكر الاستناري (المضيء) وأدركها البعض الآخر. وقد نَحَت أحدُ مؤرخي الفلسفة الغربية اصطلاح «الاستنارة المظلمة» ليشير إلى هذه الجوانب التفكيكية، التي تفكك الإنسان ولا تمنحه أية مركزية أو مكانة خاصة أو مزية على الكائنات الأخرى. ويرى هذا المؤرخ أن بعض مفكري عصر الاستنارة - وليس كلهم - قد أدركوا الطبيعة التفكيكية المظلمة للعقلانية المادية: أن الاستنارة المظلمة ليست أمرًا مضافًا للاستنارة المضيئة ولا مقحمًا عليها، وإنما هي متضمَّنة تمامًا في المتتالية الاستنارية المضيئة، وأن منطق الاستنارة المضيئة يؤدي بالضرورة إلى الاستنارة المظلمة. وقد بيَّن هؤلاء المفكرون أنه إذا كانت أصول الإنسان طبيعية مادية كما يرى العقلانيون الماديون من دعاة الاستنارة المضيئة، وأنه تسري عليه القوانين المادية التي تسري على كل الظواهر الطبيعية (أي أنه ليس ذا أصول ربانية متعالية متجاوزة) - فلا يمكن إذن الحديث عن مركزية الإنسان في الكون، أو عن المرجعية الإنسانية، أو عن مقدرة الإنسان على تجاوز ذاته الطبيعية/ المادية، أو عن

أن الإنسان خيِّرٌ بطبيعته واجتماعي بفطرته، أو عن أن الذات الإنسانية مبدعة حرة مستقلة، أو عن أن ثمة حقيقة موضوعية مستقرة يمكن إدراكها . . . إلخ. فمثل هذا الحديث في نظر هؤلاء المفكرين مجرد ادعاء زائف من جانب الإنسان، ووهم من أوهام الفكر الإنساني الهيوماني الغربي ليس له ما يسانده في الواقع. وبالتالي، فإن الأجدى من ادعاء ذلك أن يعرف الإنسان حدوده ومكانته في الكون، وأن يتخلى عن غروره وخُيَلائه وأوهامه عن نفسه وعن مقدراته. وإن واجب الفلسفة أن تدرس الإنسان في ضوء القوانين المادية الكامنة في الطبيعة، وأن تساعد الإنسان على تجاوز الميتافيزيقا الهيومانية. وفي نهاية الأمر إلغاء الفلسفة نفسها، فالفلسفة تفترض أن التفكير في الكليات أمر له جدوى! إن الخلل في الفكر الإنساني والاستناري المضيء ـ من وجهة نظر الاستنارة المظلمة ـ أنه يرفض مواجهة النتائج المعرفية والأخلاقية المتضمنة في الرؤية العقلانية المادية.

لذا، جعل هؤلاء الفلاسفة همَّهم توجيهَ الضربات للإنسان، وتحطيمَ صورته المثالية عن نفسه حتى لا يستمد أي عزاء زائف من وهم المركزية والمرجعية الإنسانية، ولا يتمسك بأمل وهمي عن مقدرته على التجاوز، ولا يتعلق بأهداب أي تصور رومانسي عن طبيعته الخيِّرة الاجتماعية وعن مقدرته على التوصل للحقيقة. وبذل هؤلاء الفلاسفة قصارى جهدهم في تزويد الإنسان بالحقائق التي تجاهلها أو همَّشها المفكرون الإنسانيون (الهيومانيون)، مثل الأساس الطبيعي المادي للوجود الإنساني ولدوافع الإنسان وغرائزه وسلوكه وفكره ورؤيته، وزمنية كل الظواهر والقيم. فبيَّنوا أن الإنسان الطبيعي هو ابن الطبيعة وحسب. ولذا، فبدلاً من حلم الذات الإنسانية التي تدرك الواقع وتصوغه وتهيمن عليه، ظهرت الذات التي يتم تفكيكها وردُّها إلى عناصر مادية في الواقع. فالإنسان حيوان لا يعرف غير التربُّص والافتراس والصراع وحب البقاء والأنانية والبحث عن المنفعة واللذة، شأنه في هذا شأن أبناء الطبيعة الآخرين من قوارض وهوامٍّ وحشرات، وهو شأنه شأن الحيوان الأعجم يعيش وحيداً منعزلاً عن غيره من البشر المتربصين به في كون غير مكترث به. أي أنهم، ببساطة شديدة، ينزعون الخصوصية والقداسة عن الإنسان، ويردونه إلى قوانين الطبيعة/ المادة، وهي قوانين الحركة العامة التي لا تعرف ثباتاً أو استقراراً أو خصوصية أو قداسة، والتي لا يستطيع الإنسان الإمساك بها. وبذا، أصبح

الإنسان جزءًا لا يتجزأ من الصيرورة المادية التي لا تعرف ثباتًا ولا وَحْدةً ولا تجاوزًا ولا معنى. أي أن الذات الإنسانية والموضوع المادي كليهما اختفيا في دوامة الصيرورة التي لا يستطيع أحد أن يصل إليها، وإن وصل إليها فلا يمكنه الخروج منها. وهم يفعلون ذلك حتى يبينوا للإنسان حقيقته وحقيقة واقعه وينيرون له أبعاده وأبعاد الواقع الحقيقية المظلمة. فهي استنارة مظلمة، وهي هرمنيوطيقا الشك، إذ أنها تنفي الذات والموضوع، وتبيِّن أن العقلانية المادية تؤدي في نهاية الأمر والتحليل الأخير إلى اللاعقلانية المادية.

ومُثُل الاستنارة المظلمة قد تسبب عدم الاستقرار والقلق، ولكن هذا لا يهم البتة من منظور دعاتها، فالمهم أن يواجه الإنسان الحقيقة (حقيقته وحقيقة الكون) بكل هولها وبشاعتها. ويصبح الهدف من وجود الإنسان في الكون أن يواجه ـ بكل رباطة جأش وشجاعة!ـ هذه الظُّلْمةَ الجوَّانية المتمثلة في ذاته المظلمة، والظُّلْمةَ البرَّانية المتمثلة في الطبيعة المظلمة.

ورغم أهمية هذا المصطلح وجدَّته ومقدرته التفسيرية، فإننا نرى أن تقسيم المفكرين المحدَثين في الغرب إلى قسمين (دعاة استنارة مضيئة واستنارة مظلمة) تقسيم متعسف، فنحن نذهب إلى القول بأن المشروع الغربي التحديثي الاستناري (العقلاني المادي) يَصدُر عن الإيمان بزمنية ومكانية كل شيء، فهو يرى صيرورة كاملة في كل شيء، وينكر وجود ما هو رباني ـ أو شبه رباني ـ ، ثم يتطور به الأمر لينكر ما هو إنساني مستقل عن الطبيعة. أي أنه فكر يَصدُر عن أطروحات الاستنارة المظلمة. وبالتالي، فإن الاختلاف بين دعاة الاستنارة المظلمة ودعاة الاستنارة المضيئة لا ينصرف إلى الأطروحات الأساسية التفكيكية، العقلانية المادية. . فكلهم يوافقون عليها. وإنما ينصرف الاختلاف بينهم إلى كيفية الاستجابة لهذه الظلمة.

وقد تزايد إدراك الفكر الغربي الحديث لمُثُل الاستنارة المظلمة. ولعل هوبز أول مفكر وضع يده على الأطروحات المظلمة في العقلانية المادية حين أعلن أن حالة الطبيعة (وهي حالة الإنسان بعد انسحاب الإله من الكون) هي حالةٌ من حرب الجميع ضد الجميع. فالإنسان ذئبٌ لأخيه الإنسان، وسيتم التعاقد الاجتماعي بين البشر، لا بسبب فطرة خيِّرة فيهم، وإنما من فرط خوفهم وبسبب حب البقاء، فينصبون الدولة

التنين حاكمًا عليهم حتى يمكنهم أن يحققوا قدراً ولو قليلاً من الطمأنينة. وقد اتفق معه ماكيافللي في هذا. أما إسبينوزا (ونيوتن) فقد قدما عالمًا آليًا تمامًا، تنحل فيه الذات في الحركة الآلية للكون. وبيَّن لوك أن العقل صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات. وبيَّن الفلاسفة الموسوعيون أن الإنسان آلة، وأن العالم أيضًا آلة، وأنه لا يوجد فارق جوهري بين الإنسان والكائنات الطبيعية الأخرى. وبيَّن بنتام أن أخلاق الإنسان مرتبطة بدوافعه وغرائزه وحسب. وبيَّن الماركيز دي صاد وداروين وفرويد أن الإنسان يحوي الذئب داخله وخارجه، وذاته المتحضرة هذه إن هي إلا قشرة واهية تخبئ ظلمة تمور داخل الإنسان ومن حوله. كما بيَّن يونج أنه لا توجد ذات فردية، وإنما هناك فقط ذاتٌ جَمْعيةٌ تحوي نماذج أصلية. وقد أدرك دوركهايم الإشكالية الكامنة في محاولة الاستنارة تأسيسَ مجتمع في إطار العقلانية المادية (دون إيمان بالإله). فاللامعيارية وعدم الشَّبَع تتهدد مثل هذا المجتمع دائمًا.

وقد بلور نيتشه أسس الاستنارة المظلمة حين بيَّن أن الذات إحدى الحيل التي يحاول بها الضعفاء أن يخنقوا براءة القوة وتلقائيتها. فالذات هي التي تفرض المُثُل الوهمية للوجود الثابت على عالم الصيرورة، وهي في واقع الأمر مجرد قناع، أو خرافة، أو «توليفة» أيديولوجية، أو وضع لغوي يسمى «الذات». . بينما لا وجود حقيقيًا له. ولا يختلف ماركس عن هذا كثيراً، فهو أيضًا يرى أن الذات الإنسانية المستقلة وهم ما بعده وهم، فوراء الواجهة الفردية المستقلة يوجد الصراع الطبقي ووسائل الإنتاج.

ومن هنا تكمن الأهمية الفلسفية لنيتشه، فمن تحت عباءته خرج ليفي شتراوس وألتوسير وفوكو ودريدا، الذين هاجموا مُثُل الاستنارة والإنسانية الهيومانية بكل قسوة وعنف. فالبنيوية ترى أن هدفها ليس إعادة تشييد الذات، وإنما فكُّها وتوضيح أن الذات خرافة. . مجرد كلمة في لغة، أو شفرة أو بنية تتجاوز الذات وتتحدث من خلالها، وأن الموضوع الثابت كذلك خرافة، فلا أحد يصل إليه. ويصل هذا الاتجاه إلى قمته في فكر فوكو ودريدا وما بعد الحداثة، فلا توجد ذات ولا موضوع، فالذات إن هي إلا حَفْرية من حفريات الماضي، ووهم من الأوهام، واختراع من اختراعات الهيومانية الغربية. والموضوع لا يمكن الوصول إليه، وإنما هو نتاج الألعاب اللغوية والقوة!

لكل هذا، تختفي الذات الإنسانية الواعية الحرة، وتختفي فكرة الطبيعة البشرية ويختفي الإنسان ككائن حرٍّ مستقل، مسئول ملتزم بمنظومات معرفية وأخلاقية محدَّدة. وبدلاً من ذلك، يظهر الإنسان المتشيئ المتكيف، الذي يدور في إطار «قصته الصغرى»، وهي قصة الذات التي لا علاقة لها بالذوات الأخرى أو بالموضوع. ولعل الحضارة الاستهلاكية الحديثة (التي تَصدُر عن العقلانية المادية ومُثُل الاستنارة المضيئة) أوضح مثال، من خلال تطورها، على مدى صدق المبشرين بالاستنارة المظلمة وهرمنيوطيقا الشك. فبعد فترة أولية قصيرة انتعشت فيها المُثُل الإنسانية الهيومانية، ظهر التشكيل الإمبريالي الغربي الذي رشَّد الداخل الأوربي وافترس الخارج العالمي، وظهرت العنصرية الغربية، ثم الشخصيات الاستعمارية والإرهابية مثل نابليون وروبسبيير وجلادستون وتشرشل ودزرائيلي، ثم ظهر ستالين وهتلر، ومن بعدهما ريجان وبوش الابن والأب، وبعد حربين غربيتين (عالميتين)، وبعد الأزمات السياسة والاقتصادية المتكررة في العالم الاشتراكي والرأسمالي، وبعد سقوط الاشتراكية في العالم وتلوثه البيئي والأخلاقي.. أصبح الحديث عن الاستنارة المضيئة أمراً صعبًا تحيط به الشبهات، واكتسبت الاستنارة المظلمة مصداقية عالية.

والإنسان الحديث نفسه دليل واضح على صدق مقولات الاستنارة المظلمة بشأن الإنسان في إطار العقلانية المادية. فقد أصبح الإنسان في العصر الحديث ذاتًا مشتتة لا تشغل مركزًا، وعُرِّف بوصفه مجموعةً من الدوافع والحاجات ليس لها مضمون أخلاقي أو ذاتٌ جوَّانية مستقلة، وأصبح كيانه مرتبطًا تمامًا بأنماطه الاستهلاكية، أو علاقاته الجنسية العابرة، أو الموضات الجديدة، أو تجربة من تجارب الميديا. أي أنه أصبح إنسانًا ذا بُعد واحد (ماركوز)، مجرد عقل أداتي (مدرسة فرانكفورت)، شيئًا مجردًا من القداسة والسمات الشخصية والإنسانية.

ولا غرو أن أحد علماء الاجتماع الغربي يعود إلى بدايات المشروع الاستناري وينبه إلى وجود الاستنارة المظلمة في طيَّاته. فهو يتحدث عن «الإشكالية الهوبزية»، أي إشكالية المجتمعات التي تدور في إطار العقلانية المادية، وكيف يمكن تأسيس مجتمع يدور كل فرد فيه حول منفعته أو متعته الشخصية. ولا غرو أن كثيراً من الأصوات تعالت في الغرب مطالبة بمراجعة أطروحات عصر الاستنارة المضيئة في ضوء ما تكشف من ظلمة (أدركها دعاة الاستنارة المظلمة منذ البداية).

والسؤال الآن: ما الفرق بين الاستنارة المضيئة والاستنارة المظلمة.. إذا كان الجميع يدركون عناصر الظلمة في الإنسان وفي الواقع، وينتمون إلى مدرسة «إن هو إلا..» حيث يُردُّ الإنسان في كليته إلى عنصر مادي واحد يوجد في الطبيعة/ المادة، مثل الصراع أو الرغبة في البقاء أو حب السيطرة والهيمنة أو اللغة، ثم يُستخدم هذا العنصر لتفسير كل سلوك الإنسان في الماضي والحاضر والمستقبل، وتُهمل أية عناصر أخرى (مثل التراحم والنبل... إلخ) باعتبارها أموراً وهمية غير طبيعية غير مادية ليست لها قيمة تفسيرية؟!.

والجواب أن الفرق بين المفكرين الذين يدورون في إطار الاستنارة المظلمة وأولئك الذين يدورون في إطار الاستنارة المضيئة.. لا يكمن في وصفهم للطبيعة البشرية، وإنما في طبيعة البرنامج الإصلاحي الانعتاقي المطروح من كلٍّ منهم. فهناك التقدميون ممن طرحوا برنامجًا إصلاحيًا. ثم هناك المأساويون الذين أدركوا المأساة، فتقبلوا الوضع ولكنهم لم يتقدموا بحل. وأخيراً.. هناك العدميون البرجماتيون ممن قبلوا الظلمة باعتبارها أمراً نهائيًا لابد من الإذعان له. وهذا النمط يقابل نمطًا من التطور التاريخي. فالإصلاحيون والانعتاقيون يوجدون بكثرة في عصر المادية البطولي (عصر التحديث). أما المأساويون فيوجدون ابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر (الحداثة). أما العدميون البرجماتيون فهم يوجدون بكثرة منذ منتصف القرن العشرين في نهاية الستينيات (ما بعد الحداثة). وهذا ليس تقسيمًا صُلبًا، ولذا، نستخدم عبارة «يوجد بكثرة»، إذ لا نعدم أن نجد بعض الإصلاحيين في عصر العدمية البرجماتية وما بعد الحداثة مثل يورجين هابرماس، وأن نجد عدميًا برجماتيًا مثل الماركيز دي صاد في العصر البطولي للمادية.

والآن لننظر إلى كلٍّ بشيء من التفصيل..

١ ـ التقدميون (ماركس ودوركهايم ومن ينحون نحوهما): يرون إمكانية التصدي للظلمة، فهي ليست حالة نهائية، ويمكن تأسيس مجتمعات عقلانية مادية حديثة من خلال تطوير آليات معينة للانعتاق ولمحاصرة الظلمة، مثل الثورة الاجتماعية والدولة التنين وتحسين البيئة الاجتماعية، وربما تحسين الجنس البشري نفسه من خلال الهندسة الوراثية. وتختلف صورة المستقبل عند كل مفكر من هؤلاء.

فهناك من يرى أن المستقبل حالة من الحرية الكاملة والفردوس الأرضي والانعتاق الكامل. ومعظم مفكري عصر المادية البطولي من هذا النوع، فهم يؤمنون بشيء ما يجعل الإنسان قادراً على محاصرة الظلمة. ولا يزال هابرماس (رغم كل ما يراه حوله من تشيُّؤ وتنميط)، وبعد تجربة النازية، متمسكًا بإيمانه البطولي بإمكانية التقدم والانعتاق، ويرى أن الظلمة هي تعبير عن عدم اكتمال المشروع الانعتاقي الاستناري، بمعنى أن اكتمال المشروع سيُبدِّد الظلمة.

٢ ـ المأساويون (فيبر وغيره): ويمكن أن نقول إن هناك مجموعة من المفكرين أدركوا أن الاستنارة المظلمة متضمَّنة في فكر الاستنارة والعقلانية المادية، ولكنهم لم يجدوا أي حل لهذه المشكلة، ومع ذلك.. لم يذعنوا تمامًا لها. ولعل من أهم هؤلاء عالمي الاجتماع جورج زيمل وماكس فيبر. فقد بيَّن كلاهما كيف أن تزايد هيمنة الإنسان على الطبيعة (مع تزايد معدلات الاستنارة) ستُودي بالإنسان وتُدخله القفص الحديدي. وقد تأثر بفكرهما مفكرو مدرسة فرانكفورت الذين تحدَّثوا عن «مأساة الاستنارة» و"ليل الاستنارة البارد».. وهكذا. ويرى مفكرو مدرسة فرانكفورت أن الاستنارة دعوة إلى أن ينظر الإنسان إلى الطبيعة باعتبارها مادة قابلة للتحويل والاستعمال، وهو لهذا السبب عليه أن يستبعد كل عناصر الأسطورة من ذاته بلا هوادة، فالأسطورة صورة إنسانية خلعها الإنسان على الطبيعة ليخيف نفسه منها. والمشروع الاستناري هو محاولة للقضاء على كل العناصر الأسطورية حتى يتحرر الإنسان من مخاوف العيش في الطبيعة والقوى الطبيعية، إذ ينبغي أن تُزال كل بقايا الطبيعة في الإنسان، وتُزال الأنا الطبيعية منه، حتى لا يبقى سوى الأنا المنطقية التي تنظر إلى الطبيعة باعتبارها موضوعًا لا معنى له، وبالتالي، فبإمكان الذات المنطقية أن تفرض عليه المعنى الذي تراه. وتصبح العلاقة الوحيدة الممكنة بين الإنسان والطبيعة علاقة تحكُّم. وحتى يمكن التحكم في الواقع فإنه يُخضع لعملية توحيد (فرض الواحدية المادية)، وما لا يمكن تحويله إلى أرقام فهو لا وجود له. ولكن ما يحدث هو أن الذات المنطقية لا تكتفي بفرض الواحدية على الطبيعة، وإنما تحاول إزالة العناصر الطبيعية داخلها وقمعها، وكلما زادت الهيمنة على الطبيعة زادت عملية القمع. وهذا يعني أن التقدم على صعيد

الهيمنة على الطبيعة يواكبه تآكُل في التجربة الشعورية والوجدانية، وأنه كلما ازداد تفتيت الطبيعة لاستخدامها ازداد تفكيك الإنسان واختفاء الكل الإنساني. وهذا هو «جدل الاستنارة». . أن التقدم المتزايد في الهيمنة يؤدي إلى المزيد من تفتُّت الإنسان!

وقد أدرك الأدب الغربي الأبعاد المظلمة للاستنارة، ومن هنا كان الأدب الرومانسي أدبًا احتجاجيًا على عدم اكتراث العالم بالإنسان، وعلى العلم الطبيعي الذي يحوِّل الإنسان إلى مادة ميتة. والأدب الحداثي يتناول الإنسان من منظور الاستنارة المظلمة، فمواضيع مثل العزلة والانتحار والقلق، والإحساس بعبثية الوجود وحياد الطبيعة وعجز الإنسان عن تجاوز واقعه، واستيعابه في كيانات ضخمة تسحقه وتسيِّره ـ هي مواضيع نابعة من إدراك الأديب الحداثي للاستنارة المظلمة، وربما يكون احتجاجًا عليها في آنٍ واحد.

٣ ـ العدميون البرجماتيون (دريدا): الذين يرون أن الحرب ضد الظلمة لا جدوى منها، وأن تقبُّلها والتكيف معها ـ وربما التبشير بها ـ حتمي.

الإله الخفيُّ

في إطار حديثنا عن العدمية ذكرنا أنها تعبير عن مقاومة الإنسان للحضارة ذات البُعد الواحد واحتجاج عليها. وقد استُخدم مصطلح «الإله الخفي» (بالإنجليزية: هيدن جود hidden God) لوصف مقاومة الإنسان لنموذج الواحدية المادية. والمصطلح يكاد يكون مترادفًا مع «الضمير». فالضمير يعني أن ثمة شيئًا ما غير مادي، كامنًا في الإنسان، يدفعه نحو الخير، وهو إن لم يتجه نحو الخير. كما يُملي عليه ضميره، فإنه يشعر بالذنب وبأنه أنكر بُعداً أساسيًا من وجوده. ونحن نستخدم مصطلح «الإله الخفي» بدلاً من كلمة «ضمير» لتوضيح الأبعاد الكلية والنهائية لمفهوم الضمير. فالضمير ليس أمرًا ماديًا، ولا يمكن رده إلى الطبيعة/ المادة، وإنما يستند إلى عنصر ما في الإنسان سميناه «القَبسَ الإلهي والنزعة الربانية» (تلك النزعة التي تنقذ الإنسان من النزعة الجنينية والرغبة في الالتحام بالمادة). وهو عنصر روحي لا يمكن تفسيره ماديًا. والضمير تعبير عن الإله الخفي في الإنسان، ولكنه يرتبط في ذهننا بمنظومة أخلاقية محددة، من خلالها يعرف الإنسان الشر والخير.

أما مفهوم «الإله الخفي» فهو يعني أن الإنسان قد لا يكون مؤمنًا بأية منظومة أخلاقية أو معرفية أو دينية، بل قد يكون معاديًا بشكل واع وصريح لكل القيم بلا استثناء، وقد يؤمن بنموذج مادي إلحادي ويظن أنه استبطنه تمامًا حتى أصبح جزءاً لا يتجزأ من رؤيته ووجوده. ولكن هذا الإنسان، مع هذا، تفضحه، في ظروف معينة، أقواله وأفعاله بشكل غير مباشر وغير واع، وتشي بوجود شيء ما في أعماق أعماقه يتناقض والإطارَ الماديَّ الواحديَّ الذي تبناه. ورغم هذا، فإن مثل هذا الإنسان قد لا يتجه بالضرورة نحو اختيار منظومة أخلاقية بديلة.

ويمكننا أن نقول إن الإله الخفي هو، في واقع الأمر، البحث غير الواعي للإنسان المادي عن المقدَّس، بعد أن تصورَّ أنه قد قتل الإله، وأسَّس عالمًا زمانيًا مكانيًا لا قداسة ولا محرمات ولا حرمات فيه. والمصطلح غير شائع في الأدبيات الغربية، ومع هذا فإنه ورد في عدة دراسات من أهمها دراسة للناقد الأدبي الأمريكي كليانث بروكس Cleanth Brooks.

ويمكن القول بأن الفلسفة الإنسانية الهيومانية في الغرب، بتأكيدها القيمَ الأخلاقية المطلقة ومقدرةَ الإنسان على تجاوز واقعه الطبيعي/ المادي وذاته الطبيعية/ المادية، تعبير عن الإله الخفي وعن البحث غير الواعي من قبل الإنسان المادي عن المقدَّس. فمثل هذه القيم، ومثل هذه المقدرة، ليس لهما أسَاس مادي. وكل الفلسفات التي تستند إلى نموذج توليدي، وتؤكد فعالية عقل الإنسان ووجود أفكار كامنة فيه واستقلاله عن الطبيعة/ المادة، ومن ثَمَّ تؤمن بثنائية الوجود الإنساني، هي الأخرى تعبير عن الإله الخفي.

ولعل فكر مدرسة فرانكفورت أصدق التعابير عن مفهوم الإله الخفي وأكثرها مأساوية. فمفكرو هذه المدرسة أدركوا تمامًا أن الإنسان توجد داخله إمكانية إبداعية حرة تتجاوز الحاضر المادي. وقد أفاضوا في الحديث عن هذه الإمكانية اللامتناهية التي يطمسها العصر الحديث والعقل الأداتي والنظم التكنوقراطية الحديثة. وانطلاقًا من إدراكهم هذا أسسوا نظريتهم النقدية. ولكنهم، مع هذا، أصروا على ماديتها. وفي حالة هابرماس، تصبح المأساة ملهاة حين يُصر على ما يسميه «الفعل التواصلي»، وهي لحظة مثالية تستند إلى ما يسميه هابرماس «نضج العقل» (وهو

مصطلح كانطي صميم). ونضج العقل هذا سيجعله قادراً على أن يكتشف الترابط الاجتماعي. ويتم تحليل شروط صلاحية الحقيقة من خلال تحليل شروط التواصل اللغوي المثالي بين البشر بشكل عقلاني مثالي دون أية حواجز، مما يجعل البشر يتعرفون على إمكاناتهم الحقيقية المتنوعة، ويصوغون حياتهم في ضوء هذه الإمكانات. والخطاب هنا خطاب مادي من ناحية الظاهر، روحي مثالي حتى النُّخاع في بنيته وقصده وتوجهه.

وعبارة هابرماس ليست فريدة تمامًا، فهناك عدد لا بأس به من العبارات الترانسبندنتالية، أي التي تتجاوز السطح المادي، المتواترة في الفكر الغربي الحديث. فهناك دائمًا حديث عن «التجاوز من خلال الطبيعة/ المادة» (بالإنجليزية: ترانسندانس ثرو نيتشر transcendence through nature)، بمعنى أن الإنسان يوجد داخل المادة ولكنه لا يذعن لها ولا يرفضها، فهو يتطلع لأن يتجاوزها (وصولاً إلى المقدَّس)، وهي محاولة للحفاظ على استقلالية الإنسان عن الطبيعة وعلى قداسته وحريته ومقدرته على الاختيار والتجاوز (العنصر الرباني)، دون التخلي عن الإطار المرجعي المادي النهائي. ويظهر الإله الخفي بشكل أكبر في عبارة «النزعة الطبيعية المتجاوزة أو الخارقة للطبيعة» (بالإنجليزية: سوبرناتشورال ناتشوراليزم super-natural naturalism)، وقد وردت في كثير من الكتابات التي تصف الحركة الرومانسية، وهي عنوان كتاب للناقد الأمريكي ماير إبرامز. كما سميت مدرسة فرانكفورت «الإنسانية الميتافيزيقية» (بالإنجليزية: ميتافيزيكال هيومانيزم metaphysical humanism). ففي كل المصطلحات السابقة يوجد مكوِّن مادي (خلال المادة ـ الطبيعة ـ الإنسانية)، ومكوِّن متجاوز للمادة (تجاوز ـ تجاوز الطبيعة أو الخارق لها ـ الميتافيزيقيا)، ويمكن تعريفه ـ أي هذا المتجاوز للمادة ـ بأنه المقدَّس، وهو ما يعني وجود ثنائية تتجاوز الواحدية المادية رغم كل محاولات محاصرتها في إطار مادي محض. ومن أطرف الأمثلة على الإله الخفي العبارة التي نحتها أحد الفلاسفة الماديين ليفسر النظام في الكون فتحدث عن «المادة ذاتية التنظيم» أو «المادة شديدة التنظيم»، بمعنى أن المادة أصبح لها وعي وإرادة وقصد ومقدرة على اتخاذ شكل ثابت متجاوز لقوانين الحركة المادية التي لا غرض لها، أي أن المادة تحوي إلهًا خفيًا تتم تغطيته بمصطلحات علمية!

وهناك أمثلة كثيرة من الأدب الحداثي تبين المقدرة التفسيرية لمقولة الإله الخفي

الذي يتحدى الأيديولوجيا المعلنة للإنسان. فالأدب الحداثي أدب ملتزم بقيم الحداثة والعقلانية المادية، ولكنه يشعر بأن المشروع التحديثي جلب الكارثة على الإنسان وأفقده حريته ومقدرته على الاختيار الخُلُقي الحر. والإحساس بالكارثة يستند إلى مقدرة الإنسان على تجاوز الواقع المادي باسم المقدَّس. ولعل قصيدة «الأرض الخراب» لإليوت مثل جيد على ذلك. كما يمكن الإشارة إلى أدب كافكا وبيكيت وغيرهما. وكثير من الفلسفات العدمية تعبير عن شوق الإنسان إلى أن يجد معنى في عالم بلا معنى، والقداسة في عالم محايد، وأن يجد «الله» في عالم آليٍّ مادي، ولكنه شوق لم يصل إلى غاية، ويحث باء بالإخفاق. والغضب هو غضب من يشعر في أعماقه بالإله الخفي.

والإله الخفي كامن وراء عبارة جون سيتوارت ميل (المفكر الليبرالي العلماني الذي كان ينكر وجود الخالق) حين قال: «خير لي أن أكون سقراطًا ساخطًا، من أن أكون خنزيرًا راضيًا». والعبارة تفترض ثنائية الوجود الإنساني وتأرجحها بين الحالة السقراطية والحالة الخنزيرية. ومصدر الحالة الخنزيرية مفهوم تمامًا. ولكن ما مصدر سقراطية الإنسان؟ ولماذا يفضل الإنسان الحالة السقراطية، بكل ما تعنيه من أعباء أخلاقية وقلق وسخط، على الحالة الخنزيرية بكل ما تعنيه من لذة حسية ورضى جسدي؟ من منظور مادي خالص، لا يوجد أي فارق بين سقراط والخنزير، بل إن الخنزير أكثر مادية وشيئية من سقراط، خصوصًا إذا كان خنزيرًا راضيًا تمامًا! وقد حاول ميل تبرير اختياره على أساس عقلاني قائلاً إنه يفضل سقراط على الخنزير لأن سقراط يعرف حقيقة ذاته وحقيقة الخنزير في آن، أي أن سقراط حر قادر على الاختيار وأكثر تركيبًا. ولكن مقاييس مثل الحرية والقدرة على الاختيار والتركيبية مقاييس تستند إلى إيمان بوجود شيء غير مادي، شيء متجاوز (شيء مقدَّس)، ينقذ الإنسان من السقوط في حالة الخنزير الراضي أو في حمأة المادة. والإنسان السقراطي غير قادر على أن يدرك خنزيرية الخنزير إلا إذا كان في داخله شيء ما يتجاوز هذا الخنزير العنيد الحقيقي المتشيِّئ.

وهناك مثل آخر مأساوي يتعلق بالإله الخفي، وهو ما صرح به أوبنهايمر مكتشف المعادلة التي أدت إلى تطوير القنبلة النووية لمؤلف هذا الكتاب حين سأله (وقد قابله في منزله في مدينة برنستون) عن أول شيء فعله بعد اكتشاف المعادلة الشهيرة،

فكانت إجابته سريعةً قاطعةً: «لقد تقيأت»! وما حدث هنا أن الإنسان الطبيعي/ المادي، الإنسان الصانع (باللاتينية: هومو فابر homo faber)، الذي يراكم المعلومات بحياد شديد توصَّل إلى المعادلة الرياضية المطلوبة بعد تحقيق التراكم المناسب. ولكن الإنسان العاقل (باللاتينية: هومو سابينز homo sapiens) صاحب الضمير، الذي يوجد فيه القبس الإلهي الذي يميِّزه عن عالم الطبيعة/ المادة، نظر إلى المسألة وقوَّمها، وتدبرها من منظور أخلاقي، وأدرك خطرها.. فتقيأ! إن انتصار أوبنهايمر العلمي المادي ثم تقيؤه في لحظة الانتصار يشبه الأدب الحداثي. فهو أدب حضارة منتصرة، لا يحتفي أدباؤها بالانتصار.. وإنما يتقيأون! فالإله الخفي يجعلهم يدركون أن الانتصارت التي تحققها حضارتهم باسم الإنسان الطبيعي/ المادي تؤدي إلى وأد شيء مهم جداً في الإنسان، شيء لصيق بإنسانيته، نسميه «القبس الإلهي» ولكنهم لا يسمونه.. وإنما يدورون حولَه، ويتجلى بشكل خفي في كتاباتهم ويعذبهم ويؤرقهم، ولذا، فإنه يصدق نعته بأنه «الإله الخفي».

ويمكن القول بأن الحديث عن «حتمية الميتافيزيقا» هو حديث عن الإله الخفي. فقد لوحظ أن الإنسان مهما بلغ من إلحاد ومادية فإنه لا يقبل المادة المتغيرة إطاراً مرجعيًا، وإنما يبحث عن مركز للعالم، وعن إطار، وعن أرض ثابتة يقف عليها وعن كليات تتجاوز الأجزاء. وقد أدرك نيتشه أن هذا تعبير عن الإله الخفي، واختار مصطلح «ظلال الإله» ليشير إليه. وقد أدرك فلاسفة ما بعد الحداثة ذلك، ولذا، فإن مشروعهم لا يتلخص في الهجوم على الميتافيزيقا الدينية أو المثالية وحسب، وإنما في تحطيم فكرة الحقيقة نفسها حتى تتم إزالة «ظلال الإله» وتحطيم الميتافيزيقا بلا رجعة. وكان حلمهم المقترح هو التخلص من ثنائية المطلق/ النسبي لصالح مطلق نسبي (ثابتٌ متغيِّر).

ولنترك عالم الفلاسفة والمفكرين والأدباء، ولنضرب مثلاً آخر على المقدرة التفسيرية لمقولة الإله الخفي مأخوذًا من حياة الإنسان اليومية: تصدر المنظومة العلمانية عن التفرقة بين رقعة الحياة العامة ورقعة الحياة الخاصة، وتحاول العلمانية أن ترشِّد رقعة الحياة العامة وتضبطها في إطار النماذج الطبيعية/ المادية. ومع هذا، يلاحَظ أنه إذا ارتكب بعض أعضاء النخبة الحاكمة في الغرب فعلاً إباحيًا أو غير أخلاقي في حياتهم الخاصة (التي يفترض فيها أنها لا علاقة لها بالحياة العامة وأنها شأن خاص)، فإن

الناس يحتجون على ذلك. وقد اتضحت هذه المفارقة بحدة مع الفضائح المتعددة لبعض أعضاء النخبة الإنجليزية، سواء من أعضاء الأسرة المالكة، أو من أعضاء وزارة جون ميجور التي تدعو إلى التمسك بمبادئ الأخلاق (طفل غير شرعي - عشيقة - شذوذ جنسي). والنموذج السائد في المجتمع لا يرفض مثل هذه الأفعال، ولا يصنفها باعتبارها أفعالاً غير أخلاقية، والدليل على ذلك عدد الأطفال غير الشرعيين والعشيقات والشواذ جنسيًا. بل إن من يقف ضد مثل هذه الأفعال يُتهم بضيق الأفق. ومع هذا، فثمة شيء ما داخل البشر (رغم علمنتهم وترشيدهم وتطبيعهم) يجعلهم يحتجون على أعضاء النخبة عندما يتبنون القيم نفسها التي يدافعون هم أنفسُهم عنها في حياتهم اليومية. فكأن الجماهير تود أن تحتفظ بالنخبة ورموزها في إطار المقدّس، ولا تود أن تُنزع القداسة عنها. ولذا، فإن الفضائح الأخلاقية لأعضاء هذه النخبة تثير حفيظة الناس، رغم أنها فضائح خاصة جداً. ويصل الأمر ببعض الناس بالمطالبة بإلغاء المَلَكية نظراً لتبنّي الأسرة المالكة القيمَ نفسَها السائدة في المجتمع.

وتتضح الظاهرة نفسها في الولايات المتحدة. فالنموذج السائد فيها هو نموذج علماني واحدي مادي تمامًا، ومع هذا نجد أن البشر يسلكون بطريقة تتنافى مع النموذج المهيمن الذي يعلن الجميع ولاءهم له. فتظل هناك ثنائيات الخير والشر، والمقدّس والمدنّس، والمطلق والنسبي. وتظل هناك علاقات كونية ثابتة غير مرشَّدة كان يُفترض التخلي عنها وإخضاعها للتفاوض وإحلال علاقات تعاقدية مرشَّدة محلها. ولكن العلاقات الكونية، مع هذا، تستمر وتؤكد نفسها. ولذا، فنحن نزعم أن الأمريكيين كبشر أعظم من القيم السائدة في المجتمع الأمريكي، وهو تأكيد يبين أن العنصر الرباني في الإنسان لا يمكن محوه. (ومع هذا لابد أن نضيف هنا ما حدث بين كلينتون وعدد من الإناث العاملات معه، وكانت آخرهن مونيكا لوينسكي. فقد حاول النواب الجمهوريون في الكونجرس أن يوظفوا الإله الخفي لصالحهم، ويقوموا بطرد كلينتون من البيت الأبيض، ولكن معدلات الرخاء الاقتصادي كانت عالية إلى درجة أنها لم تقوِّض الضمير وحسب، وإنما قوَّضت الإله الخفي أيضًا. ولذا، لم يكترث الشعب الأمريكي بما فعله سيادة الرئيس، وانتصر الاقتصاد على الجميع!).

ومن الممكن القول بأن هذا العنصر الرباني اللصيق بإنسانية الإنسان وفطرته،

وهو عنصر يأخذ شكل الإله الخفي ـ هو ما يمنع النموذج العلماني من التحقق الكامل، ومن الوصول إلى اللحظة النماذجية ونقطة الصفر العلمانية. . إلا في لحظات نادرة. وإذا كانت اللحظة النماذجية العلمانية هي لحظة حلول الإله في المادة حلولاً كاملاً، وكمون المركز فيها وتغلُّب النزعة الجنينية على الإنسان ـ فإن الإله الخفي هو تعبير عن أن الإله حي لا يموت، وأن ما حدث ليس موتًا للإله نتيجة حلوله في المادة وتوحده بها واستيعابه فيها (فهو متجاوز للطبيعة والمادة)، وإنما هو تعبير عن أن نسيان الإنسان للإله أدَّى إلى نسيان الإنسان لذاته المركبة الربانية: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ (الحشر: ١٩). . بل هو تناس لمقدرة الإنسان على تجاوز العالم المادي وعلى اكتشافه لجوهره الرباني الإنساني. ولكنه، على أية حال، ليس نسيانًا كاملاً، إذ تظل ذاكرة النور الذي يبثه الإله في الصدور قائمة في أعماق وجدان الإنسان.

تجريد النموذج الكامن

المصطلحات التي أدرجناها في هذا الفصل وفي الفصل السابق وصفيةً كانت أم نقدية، تفكيكيةً كانت أم احتجاجية ـ هي مصطلحات تصف الظاهرة نفسها، ولكن كلاً منها ينظر إليها من زوايا مختلفة، وهي تخضع لنمط واحد وإن كانت تجلياته مختلفة. وسنقوم الآن بوصف السمات الأساسية لهذا النمط، مستخدمين معظم المصطلحات التي قمنا بتفكيكها وتركيبها، على النحو التالي:

١ ـ ينتقل مركز الكون من الإنسان (المتجاوز، متعدد الأبعاد، الحر، المسئول أخلاقيًا) إلى الطبيعة/ المادة (المُبرمَجة، الحتمية، الخاضعة لقانون واحد صارم) أو أية تنويعات عليها (مثل: الشيء ـ السلعة ـ السوق/ المصنع ـ الدولة ـ العقلانية التكنولوجية ـ الكفاءة البيروقراطية والتكنوقراطية ـ النماذج الكمية).

٢ ـ تُلغَى ثنائية الإنسان والطبيعة، وتسود الواحدية المادية، إذ إن ثمة قوانين عامة (طبيعية/ مادية) تسري على الإنسان سريانَها على الطبيعة، أي أن الإنسان يتم تفكيكه ورده إلى عالم الطبيعة/ المادة ويتم استيعابه تمامًا فيها (أي يتم تطبيعه

وتحييده)، فتختفي المنظومات القيمية والمعرفية الإنسانية المستقلة عن عالم الطبيعة/ المادة المقصورة على الإنسان.

٣ ـ يفقد الإنسان أيّ تميُّز، ويُزاح عن المركز، وتُنزَع عنه القداسة، ويُجرد من خصائصه الإنسانية، وتُسقَط عنه السمات الشخصية، ويصبح وسيلة لا غاية، وتتم حوسلته، كما يتم ترشيده والتوحيد بينه وبين بقية الكائنات الطبيعية/ المادية.

٤ ـ تخضع الأشياء كافة (ومنها الإنسان) لمنطق العلوم الطبيعية، والنماذج الكمية الرياضية (منطق الأشياء)، ليصبح عقلُه نفسُه عقلاً أداتيًا قادراً على التفكيك، غيرَ قادر على التركيب أو الوصول إلى جوهر الطبيعة الإنسانية، فيدخل الإنسان القفص الحديدي. أي أنه يدخل عالم الحسابات (في الإطار المادي)، حيث تتم برمجة الأشياء كافة والتحكم فيها، فتسود العلاقات التعاقدية المحسوبة في المجتمع، وتختفي العلاقات التكافلية التراحمية، ويتم تشييء الإنسان وتسليعه.

٥ ـ الإنسان لا يتسم بالثنائية أو بالتكامل أو التركيب أو بالمقدرة على التجاوز؛ فهو كائن بسيط، ذو بُعد واحد، وظيفي، مُنمَّط، مُبرمَج، جزء لا يتجزأ من المادة، مغترب عن جوهره الإنساني.

٦ ـ الطبيعة نفسها يتم تحريرها من سحرها وجلالها، ويُنزَع السر عن كل الظواهر، فكل الأمور (في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير) طبيعية/ مادية.. كل الأمور نسبية. ولذا، يتحول العالم إلى ساحة صراع، الإنسان فيها ذئب لأخيه الإنسان، والبقاء فيها للأصلح. ويصبح عالمًا يتسم بغياب المعيارية، عالم الاستنارة المظلمة.

٧ ـ العالم (الإنسان والطبيعة) عالم واحدي، متشابهة أجزاؤه، لا فارق فيه بين المقدَّس والزمني، لا غاية له ولا هدف ولا معنى، يمكن معرفته والتحكم فيه من خلال هذه المعرفة. وهو مادة استعمالية يمكن توظيفها ونقلها (ترانسفير) وحوسلتها. والإمبريالي، صاحب القوة، هو وحده القادر على غزو العالم وتوظيفه لحسابه (تناولنا الترانسفير وعلاقة الإمبريالية بالعلمانية الشاملة في فصول تالية).

٨ ـ تتلاقى المجتمعات جميعًا (في نهاية الأمر) لتخضع لنموذج الطبيعة/ المادة، وتتزايد معرفة الإنسان بقوانين الطبيعة حتى تسود العقلانية التكنولوجية وينتهي التاريخ.

٩ ـ رغم كل هذا.. لا يستسلم الإنسان تمامًا، فالإله الخفي داخله يجعله يدرك إمكاناته، ومن ثَمَّ يدرك أزمة المعنى. وقد يسقط في العدمية إن لم يتوصل إلى بديل لنموذج الواحدية المادية.

وتشير ملامح النموذج الذي جردناه من المصطلحات المختلفة إلى أن ثمة نمطًا متكرراً ونموذجًا كامنًا تم رصده من قبَل كثير من المفكرين والأدباء الغربيين (من المدافعين عن التجربة الغربية في التَحديث دون تحفُّظ، ومن المتحفظين عليها لإدراكهم بعضَ جوانبها المظلمة التفكيكية)، وإلى أن هذا النموذج هو نفسه (في واقع الأمر) العلمانية الشاملة ـ رغم أن أحدًا لم يُسمها كذلك ـ. وما فعلناه نحن هو أننا طرحنا جانبًا التعريفات التي وردت في المعجمين العربيين اللغوي والحضاري، ودرسنا وصف هؤلاء المفكرين لمعالم النموذج المتحقق في المجتمعات العلمانية الغربية الحديثة، وكذلك المصطلحات التي استخدموها في عملية الوصف هذه. ثم قمنا بعملية تفكيك وإعادة تركيب لها لنبرز ونوضح أبعادها المعرفية (الكلية والنهائية)، والنموذج الكامن وراءها، حتى نُبيِّن الوَحْدة الكامنة وراء التعدُّد. أي أن تعريفنا للعلمانية، وللنموذج التحليلي التفسيري المركب الشامل الذي نقترحه، موجود بشكل كامن في الأدبيات الغربية، وفي كثير من الظواهر الصحية والمرضية في المجتمعات الغربية.

الفصل السادس

الجذور والخلفية الحضارية والتاريخية للعلمانية في الغرب

العلمانية الشاملة رؤية عقلانية مادية للعالم ترى العالم في إطار مرجعية مادية كامنة فيه (فالعالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، والعقل قادر على استخلاص القوانين التي تلزمه لإدارة حياته)، وهي ترفض المرجعية المتجاوزة وكلَّ الثنائيات الناجمة عنها، وضمن ذلك ثنائية الإنسان والطبيعة، فترد العالم بأسره (الإنسان والطبيعة) إلى مبدأ طبيعي/ مادي واحد، إذ ثمة نزعةٌ جنينية كامنة في الإنسان نحو فقدان الحدود والهُوية، وثمة نزعة قوية نحو الرغبة في الذوبان في الكل، كما أن على الإنسان أن يتعامل مع بعض الجوانب الطبيعية/ المادية لحياته الإنسانية من خلال نماذج طبيعية/ مادية.

والواحدية المادية، في تصوُّرنا، إمكانية كامنة في كل المجتمعات وفي النفس البشرية، وكان يمكن أن تتحقق في أي مجتمع إنساني، ومع هذا فإنها لم تتحقق في بداية الأمر إلا في العالم الغربي، ثم انتشرت منه إلى بقية العالم لعدة أسباب سنتناولها في هذا الفصل.

الأصول الحضارية للحلولية الكمونية (الواحدية المادية) في الغرب

يمكن القول إن ثمة سمات عامة للحضارة الغربية ساهمت في بلورة الرؤية الحلولية الكمونية الواحدية المادية، وقد ساعدت بعض العوامل الاجتماعية والثقافية والتاريخية على هيمنتها على المجتمعات الغربية في نهاية الأمر. ولنبدأ بتناول السمات الحضارية العامة التي يمكن تلخيصها فيما يلي:

١ ـ لم تعرف الحضارة الغربية في مراحل تكوينها الأولى التشكيلات الامبراطورية الكبرى التي تضم عدة شعوب وديانات ولغات. وعادةً ما تتسم الرؤية السائدة في مثل هذه التشكيلات بقدر من غياب التجانس والإحساس بوجود الآخر، وهي عناصر تتحدى طرق التفكير العضوية الواحدية الملتفة حول نفسها. هذا على عكس ما يكون في المدن/ الدول الصغيرة التي لا تعرف سوى مواطنيها الذين يتحدثون لغة واحدة، ويدورون في إطار منظومة قيمية ومعرفية ودلالية واحدة. ولذا، فإن هذه المدن/ الدول عادةً ما تتجه نحو التفكير العضوي ونحو إثنينية الأنا والآخر. ومن المعروف أن بدايات الحضارة الغربية كانت سلسلة المدن/ الدول في اليونان، التي تشكَّلت فيها أولى مفردات الخطاب الحضاري الغربي، ثم تلتها روما المدينة/ الدولة التي كوَّنت امبراطورية، ولكن المدينة/ الدولة ظلت المرجعية النهائية. وقد قال هايدجر إن الأنطولوجيا الغربية تضرب بجذورها في المدينة/ الدولة. ولا يمكن فهم فلسفة أفلاطون وأرسطو إلا بفهم تجربتهما مع المدينة/ الدولة، ورغم أن ثمة مبالغة في هذا القول، إلا أنها مبالغة دالة، تلقي الضوء على جانب هام في الحضارة الغربية.

٢ ـ ولعل هذا الوضع هو الذي يفسر بعض السمات المتصلة بالوثنية الغربية، التي جعلت الآلهة كائنات مادية أو شبه مادية ملتصقة تمامًا بالإنسان والطبيعة، على عكس الوثنيات السامية البابلية والآشورية، حيث نجد أن الآلهة فيها كانت تتسم بقدر من التجاوز والعالمية، خصوصًا بعد أن كان يتم ضم أحد البلاد. إذ كان هذا يعني ضم آلهتها إلى مجمع الآلهة، ثم يصعَّد إله الدولة المنتصرة إلى درجة أعلى حتى يصل إلى درجة من العالمية والتجاوز (كما حدث مع آشور إله الآشوريين، وكما حدث في العبادة المصرية القديمة على يد إخناتون). وقد كانت الوثنية الغربية (اليونانية والرومانية) تعبيرًا متطرفًا عن الواحدية الكونية والتداخل الكامل للطبيعي والإلهي (ربما لا يتفوق عليها في هذا إلا الهندوكية، أكثر أشكال الواحدية الكونية تطرفًا). وكانت مراسم السلطة في المدينة (البوليس polis) ذات طابع طبيعي كوني، فالإله والإنسان لا يفصلهما فاصل عن الطبيعي والكوني.

٣ ـ التفسيرات الوثنية البدائية هي عادةً تفسيرات مادية ساذجة ذات طابع حلولي

كموني، ولكن يلاحظ أن الوثنية الغربية أفرزت فكراً فلسفيًا ماديًا يتسم بقدر عال من التبلور والصَّقْل والتماسك. وقد لاحظ أرسطو (٣٧٤ـ ٣٢٢ ق. م) أن الفلاسفة الأيونيين الذين سبقوه بقرنين كانوا ماديين متطرفين وحاولوا تفسير العالم من خلال مقولة واحدة. وقام دعاة المبدأ الذَّرِّي (ليوسيبوس وديموقريطس) ببلورة الفكر المادي. فقد ذهب ديموقريطس إلى أنه لا وجود لشيء غير حركة الذرات في الفراغ، وأن الاختلافات القائمة بين مادة وأخرى يمكن ردها إلى اختلاف في الذرات المكونة لكلٍّ منها، من حيث العددُ أو الحجمُ أو الشكلُ أو طريقةُ التجمُّع، وأن حركة الذرات في الفراغ تحكمها قوانين ضرورية، كما ذهب إلى أن الروح نفسها تتكون من ذرات رقيقة ملساء ينتج عن حركتها تلك الظاهرة المعروفة بالحياة. وقد تجاوزت الفلسفة اليونانية القديمة الواحدية المادية الصارمة في بعض اللحظات، في فلسفة أفلاطون وأرسطو، على سبيل المثال. ثم عادت وتكرست الرؤية الوثنية الحلولية الكمونية من خلال الفلسفة الرِّواقية والأبيقورية التي هيمنت على العقل الغربي لعدة قرون. والفلسفة الوحيدة الأخرى التي تنافست معهما على العقل الغربي هي الأفلاطونية المحدَثة، وهي فلسفة مثالية، حلولية كمونية واحدية، لا تختلف عنهما في حلوليتها أو كمونيتها أو واحديتها. هذا الخطاب الفلسفي الواحدي، المادي المثالي في آن واحد، كان مُختزَنًا داخل الحضارة الغربية. وفي عصر النهضة حل إسبينوزا مشكلة التسمية حين قال: «الإله وبالأحرى الطبيعة»، أي أنه ساوى بين الروح والمادة، وهذا العالم والعالم الآخر، ونظر إلى العالم باعتباره جوهراً واحداً يسميه البعض «الإله» ويسميه البعض الآخر «الطبيعة»، وهو في واقع الأمر نفس الشيء. وبذلك سادت الرؤية الواحدية المادية فعلاً، الروحية اسمًا.

٤ ـ تجدر ملاحظة أن الرؤى الوثنية البدائية الحلولية الكمونية في العصور الوسطى المسيحية لم تختف قط، بل استمرت على شكل عقائد غُنوصية وحركات هرطقة، ذات طابع حَلولي كموني واحدي متطرف، كانت تتأرجح بين تأليه الكون وإنكار الإنسان، وتأليه الإنسان وإنكار الكون.

٥ ـ الرافد الثاني في الحضارة الغربية هو العهد القديم الذي يحوي رؤية حلولية

واحدية كمونية (شبهَ وثنية) لإله مقصور على شعبه، يحُلُّ فيه وحده، ويدخل معه في علاقة تكاد تكون جنسية، ولا تفصلهما مسافة أو ثغرة. وتتضح الحلولية الثنائية الصلبة في العبادة اليسرائيلية في هرَميتها الحادة، وثنائيتها الصارمة، وفي طقوس التطهر الصارمة، وفي جعلها جماعةَ يسرائيل مركزَ الكون. وقد قامت محاولة أولى لمحاصرة الحلول الإلهي على يد الأنبياء (التوحيديين أو شبه التوحيديين أمثال عاموس وأشعياء) الذين بينوا للشعب أن الإله هو إله العالمين، متجاوز للدنيا والتاريخ (أي أن مركز النسق أصبح خارجه)، وأنه اختارهم لا بشكل مطلق، وإنما بشرط اختيار فعل الخير وتحاشي الشر. أي أن أنبياءهم وضعوا حاجزاً ومسافة وحداً بين الإله والبشر، وطرحوا إمكانية الاختيار الخُلقي الفردي الحر. وهي إمكانية غير مطروحة في إطار الحلوليات الوثنية، حين يحل الإله في الشعب الذي يصبح موضع المطلقية والقداسة، ويحيط نفسه بشعائرية برَّانية فارغة لا علاقة لها بالخير أو الشر، وإنما هدفها تدعيم الحدود بين الأنا المقدَّسة والآخر المدنَّس. ولكن محاولة هؤلاء الأنبياء لم تعمر طويلاً، وسقطت اليهودية في الحلولية مع كتب الرؤى (أبوكاليبس) والكتب المنسوبة (أبوكريفا)، وعاد المركز إلى داخل النسق.

٦ ـ مع انتشار المسيحية، زاد تركز الصورة المجازية الحلولية الكمونية العضوية الواحدية. فالمسيحية تدور حول فكرة الإله المُتجسِّد، وحلول اللاهوت في الناسوت حين ينزل الإله إلى الأرض في هيئة ابن الإله (تجسُّد الإله في الأرض)، ويتم صلبه، وهو بذلك يفقد تجاوزه ومرجعيته، ويصبح إنساناً عُضْويًا (ومن هنا يأتي السؤال الذي يطرحه لاهوت موت الإله فيما بعد: حين كان المسيح مصلوبًا. . هل كان في هذه اللحظة هو الإله؟ وقبل قيام المسيح. . هل حدثت لحظة انسحب فيها الإله من الكون تمامًا؟). ومهما يكن الأمر، حاولت المسيحية الكاثوليكية حل هذه الإشكالية ومحاصرة الحلول عن طريق الإصرار على أن الحلول الإلهي أمر شخصي (في شخص المسيح) مؤقت (حدث مرة واحدة في حياته)، منته (بقيامه)، إذ يعود المركز ليصبح مرة أخرى خارج النسق. وبعد هذه اللحظة، تصبح الكنيسة (كمؤسسة دينية) موضع الحلول (جسد الإله في الدنيا)، ويصبح البابا هو موضع الحلول الوحيد، ومن هنا

تكمن عصمته. وبذلك تظهر ثنائية الإلهي والإنساني.. فالإلهي يتمثل في الكنيسة ومؤسساتها المختلفة كالأديرة وهي التي تفيض من خلالها النعمة، أما الدنيا فهي ما عدا ذلك. وبذا، تكون الكنيسة الحاجزَ والوسيطَ الذي يقف بين الخالق والمخلوقات، بحيث يصبح التاريخ رقعة الاختيار الحر بين الخير والشر من قِبَل بشر مسئولين، لكلٍّ هُويتُه ومسئوليتُه الفردية.

ولكن تآكُل نفوذ الكنيسة في العصور الوسطى، بسبب فساد بعض قياداتها وتزايد هيمنة الملوك (السلطة الزمنية) عليها، سبَّب نفوراً شديداً من المؤسسات الدينية، وانصرافًا عن الدين، وتحولاً كاملاً إلى الدنيا وحدها وإلى الفلسفات الواحدية المادية. وقد اكتملت الحلقة تمامًا مع ظهور الإصلاح الديني والرأسمالية والفلسفة الإنسانية الهيومانية، وكلها أنساق (دينية أو اقتصادية أو إنسانية) تذهب إلى أن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره. وساعدت هذه الأنساق على تصاعد معدلات الحلولية الكمونية الواحدية مرةً أخرى في الحضارة الغربية.

الترشيد والواحدية المادية في الحضارة الغربية: رؤية ماكس ڤيبر

يرى ماكس ڤيبر أن من أهم سمات الحضارة الغربية الأساسية وجودَ إمكانية قوية داخلها نحو الترشيد، أي فرض النماذج الواحدية المادية، وهي سمة غائبة في الحضارات الأخرى، وهو ما يعني أنها تشكل خصوصية الحضارة الغربية. والنزوع إلى الترشيد في الحضارة الغربية يعود إلى مركب من العناصر المتداخلة نوجزها فيما يلي (استناداً إلى كتابات ماكس فيبر):

١ ـ يُعد القانون الروماني، بمفهومه عن المِلْكية كحق مطلق في الاستعمال والإبطال، أحد المصادر الأولية لهذا النزوعَ. فهذا الحق المطلق المستمر يبعد فكرة المِلْكية عن أهواء الحكام وأطماع البشر، وعن المشاعر الإنسانية، الأمر الذي يؤَدي إلى استقرار الفكرة.

٢ ـ ثمة علاقة تبادل اختياري بين الاتجاه نحو الترشيد والإقطاع الغربي من جهة، وبين اللاعقلانية والنظام الأبوي من جهة أخرى. وبدون الدخول في تفاصيل هذا التمايز، فإن فيبر ـ على ما يبدو ـ يعتقد أن ما يسميه «المجتمعات الأبوية» ـ

كما هو الحال في الصين والدولة الإسلامية ـ لم تعرف المُلْكية الفردية، وحتى إن وُجد مثل هذا الشكل من المُلْكية، فقد كان إما غير مستقَر أو غير وراثي، ولذا، لم تَظهر طبقة إقطاعية مستقَلة مكوَّنة من نبلاء لكلٍّ استقلاليتُه (ويجب أن نتذكر أن الملك في النظام الإقطاعي الغربي لم يكن سوى نبيل إقطاعي مساو لأيٍّ من النبلاء الآخرين). ومن ثَمَّ، لم تشهد هذه المجتمعات وجود قوة عسكَرية ذاتية التجهيز تَدين بالولاء للإقطاعي، كما كانت هناك قوة عسكرية تجندها الدولة وتدفع لها الرواتب. ولم تشهد هذه المجتمعات بالمثل وجود قانون شكلي أساسي شامل، بل كانت هناك مبادئ عامة للعدالة أو مجموعة قوانين وضعت لحالات بعينها. ولم يكن من شأن أي تشكيل اجتماعي اقتصادي كهذا أن يؤدي إلى ظهور النزعة الترشيدية التجريدية، التي تفصل القانون عن المواقف المختلفة والمشاعر الإنسانية.

٣ ـ ثمة صلة وطيدة بين مفهوم القانون الأساسي الشامل المستقل ذاتيًا، وبين مفهوم تكوين المدينة الغربية. فيرى فيبر أن المدينة الغربية (على عكس المدينة الشرقية) قد تطورت بوصفها وحدةً مستقلة ذاتيًا، لها تشكيلها الطبقي المستقل من المواطنين والطوائف، ولَها قواتها الحربية المستقلة، سواء أكانت جيشًا نظاميًا أم قوات أهلية (ميليشيات)، ولها كذلك قانونها المستقل الذي يتسم بالرشد أكثر من القوانين الإقطاعية. وعلى الرغم من أن المدينة الغربية كانت محاطة بالنظام الإقطاعي من كل الجهات، إلا أنها حافظت على استقلالها الذاتي حتى تنامت قوتها بما يكفي هدف السيطرة على السلطة وإعادة تنظيم المجتمع ليصبح ذا طابع (رأسمالي) رشيد. أما المدينة الشرقية، فقد ظلت في المقابل جزءًا عضويًا من المجتمع، ولم تطوِّر قط آلية منفصلة.

٤ ـ ويرى فيبر أن التقاليد الدينية لكلٍّ من اليهودية والمسيحية أحد المصادر المهمة التي أدَّت إلى تعميق الاتجاه نحو الترشيد في الحضارة الغربية. فعلى عكس أديان آسيا القائمة في جوهرها على الواحدية الكونية والإيمان بوحدة الوجود وكمون الخالق في المادة، فإن التراث التوحيدي (الذي يؤمن بالإله المتجاوز للطبيعة والتاريخ) يحمل في طياته ـ وفقًا لرأي فيبر ـ التسليم بوجود مسافة بين الخالق والمخلوق، وبين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، وبين الواقعي والمثالي. وفي

السياق العَقَدي القائم على الإيمان بوحدة الوجود والكمون، يتمثل هدف المؤمن إما في الانسحاب كليةً من «العالم» (النزوع نحو إنكار الكون والتمركز حول الذات)، أو في محاولة التكيف الكامل معه (النزوع نحو تأليه الكون والتمركز حول الموضوع). أما في السياق العَقَدي التوحيدي المتجاور، فإن هذا الهدف يتمثل في السيطرة على هذا العالم من أجل عالم آخر. ويُعد هذا السعي للسيطرة على عالم متغيِّر من أجل مثال توحيدي بمنزلة خطوة على طريق الترشيد، إذ يتم النظر إلى التغير اللانهائي بشكل كلي شامل، وإلى كل الظواهر ـ مهما بلغ تنوعها ـ بوصفها خاضعة لقانون واحد مجرد، وليس على أساس جزئي فحسب. وفي مرحلة لاحقة، أدَّت عملية الترشيد التي تضبطها القيمة (المطلقة) إلى ظهور النزعة الترشيدية التي لا يضبطها سوى الإجراءات (أي أن عملية الترشيد تحررت من القيمة تمامًا، وأصبحت محايدة وإجرائية وحسب). كما أن تحويل الحياة الدينية إلى نسق قد أدَّى إلى نَبْذ الوسائل الأخرى في السيطرة على العالم، مثل السحر والأشكال الفجة من العرافة وتبنِّي أشكال للعبادة أكثر رشداً. فحل النبي (الرشيد) محل الساحر (غير الرشيد)، واستمرت هذه العملية حتى حل الموظف البيروقراطي (الذي يتسم بالالتزام الكامل بالقواعد دون الأهداف) محلَّ الجميع.

٥ ـ وقد ظلت الكنيسة المسيحية في الغرب ـ حسب تصوُّر فيبر ـ قانعة بتشريع السلوك الأخلاقي للفرد، ولم تهتم بالتشريع لكلٍّ من الحياة الدنيا والحياة الآخرة (على غرار الإسلام واليهودية والكنفوشيوسية والهندوكية). فشئون الدولة ينتظمها القانون القائل: «أعط ما لقيصر لقيصر». وقد كان هذا الاستقلال الذاتي النسبي للقانون العلمانَي (أو الزمني) أمرًا لازمًا ضروريًا لنمو نظرية تشريعية شكلية أساسية شاملة، بمعنى أن تتعامل هذه النظرية مع كل الحالات القانونية المختلفة الممكنة، وتعطي إطاراً لإصدار الأحكام بشأنها قبل وقوع الحالة نفسها، وبدون الالتفات إلى أية اعتبارات إنسانية، عمليةً (المنفعة) كانت أم أخلاقية (العدالة)، فهي تتعامل مع الشكل المجرد أو الهيكل العام لكل الحالات الممكنة، بغض النظر عن الظروف العملية والأخلاقية. وذلك على عكس القوانين التي تَصدُر بشكل عشوائي استجابةً لنشوء حالات قانونية مختلفة،

الواحدة تلو الأخرى، وهي قوانينُ مرتبطة بمفهومي المنفعة وإقرار العدل، ولذا، فهي تحول دون ظهور نظرية تشريعية شكلية أساسية شاملة.

وكما نرى.. تؤدي كل العناصر السابقة إلى ظهور قانون ثابت موحَّد، مجرَّد مستقلٍّ عن المواقف الإنسانية المتغيرة والمتعينة. والعناصر السابقة مرتبطة ببعضها البعض ارتباطًا وثيقًا. فعلى سبيل المثال: ساهمت الرؤية الدينية القائمة على فكرة الخلاص في دعم الاستقلال الذاتي للمدينة الغربية، وذلك عن طريق تحطيم الروابط القائمة على صلات النسب والقرابة، وإحلال الروابط الدينية الأوسع (ومن ثَمَّ الأكثر رشداً وتجريداً) محل رابطة الأسرة أو روابط التجمُّعات القَبَلية الضيقة المحلية المتعينة. وبينما ظلت المدينة الشرقية ذات طابع عشائري أو قَبَلي، فإن المدينة الغربية غدت تجمعًا مهنيًا من المؤمنين، له استقلاله الذاتي، ومنسلخًا عن كل المؤسسات الوسيطة التقليدية. وإذا كانت الرؤية الدينية القائمة على فكرة الخلاص قد ساعدت على ظهور الاستقلال الذاتي للمدينة، فقد ثبت أيضًا أن بعض الطبقات المستقلة ذاتيًا يمكنها ـ وحدَها دون غيرها ـ أن تكون حاملة لنوع معيَّن من أخلاق هذا الدين. ويرى فيبر أنه لم يكن بمقدور الأرستقراطية العسكرية أو مُلاَّك الأراضي أو طبقة الفلاحين تطوير رؤية دينية رشيدة تؤكد المسئولية الفردية والحساب الفردي، بدلاً من المكانة أو القداسة المتوارثة. أما صغار الحِرَفيين، فهم وحدهم الذين لديهم سعة من الوقت للتأمل، ومن صميم مهنتهم ممارسةَ عملية العد والحساب، كما أنهم على وعي تام بمكانتهم، ومن ثَمَّ تستطيع مثل هذه الجماعة المدينية الحضرية (دون سواها) أن تتبنى رؤية للعالم تقوم على الزهد داخل الدنيا، وعلى عمليات حساب الحسنات الرشيدة، ومحاولة مراكمتها للحصول على الخلاص.

الجذور الاقتصادية والاجتماعية للثورة التجريدية التفكيكية والواحدية المادية في الحضارة الغربية الحديثة

عملية التجريد هي عملية تفكيك وتركيب تتم في ضوء المرجعية النهائية للإنسان، متجاوزةً كانت أم كامنة، فهي التي تحدِّد ما هو كلي وما هو جزئي، وما هو جوهري وما هو عَرَضي (فالكلي والجوهري مفاهيم عقلية قيمية، لا توجد جاهزة في الواقع). فإذا كانت مرجعية الإنسان متجاوزة، فستوجد مسافة بين الإله

والإنسان، وبين الإنسان والطبيعة، وسوف تظهر الحدود حتى تفصل الإنسان عن الإله وعن الطبيعة، فلا يذوب في أيٍّ منهما. وهذا يعني ضبط مستوى التعميم (التجريد) والتخصيص (التعين) في ضوء جوهر إنساني له حدود مستقلة تجعله لا يذوب في أي كلٍّ متأيقن (سواء كان الإلهَ أم الطبيعة).

ولكن إذا كانت مرجعية الإنسان مادية كامنة غير متجاوزة، فإن الباحث سيقوم بعملية التجريد (التفكيك والتركيب) على هَدْي النماذج الحلولية الكمونية المادية، التي تجيب عن الأسئلة الكلية النهائية بطريقة مادية (الإنسان مادة وحسب ـ لا توجد غاية مفارقة للحركة ـ لا يوجد سوى الصيرورة). وعادةً ما تدور هذه النماذج المادية حول مطلقات مادية لا إنسانية، أهمها الطبيعة/ المادة (والتنويعات المختلفة عليها: تراكم رأس المال ـ زيادة الثروة أو المتعة الشخصية ـ مصلحة الدولة العليا. . . إلخ). وتتم عملية التجريد (التفكيك والتركيب) بطريقة تدريجية، فيستبعد الباحث كلَّ ما هو روحي ولا محدود ومبهم وغير قابل للقياس ومتجاوز للمادة وثابت أفلت من الصيرورة، وكلَّ ما هو مركب وخاص وفريد وكَيْفيٌّ، أي العناصر غير المادية (الربانية) التي تميزه كإنسان، وتفصله عن الكائنات الطبيعية المادية وعن المطلق المادي اللاإنساني، وبذلك لا يبقى سوى العام البسيط الواضح القابل للقياس، أي العناصر الطبيعية/ المادية التي تربط بين الإنسان وبين الكائنات الطبيعية والمادية. ويُردُّ الإنسان إلى ما هو مادي وبسيط ذو بُعد واحد، ويُعاد تركيبه باعتباره كائنًا طبيعيًا. . جزءًا من كلٍّ طبيعيٍّ/ ماديٍّ لاإنسانيٍّ، لا استقلال له عنه، خاضع لقوانينه وحتمياته، يهتدي بهديه ويأتمر بأمره. وهو حين يتحول إلى مجموعة من الرغبات والدوافع الطبيعية (الاقتصادية أو الجسمانية)، فإنه يصبح ذا بُعد واحد، لا علاقة له بأية إنسانية مركبة مشتركة، ومتمركزاً حول نفسه.

وتستمر عملية التجريد حتى تصل، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، إلى عالم الأرقام والذرات والثنائيات الرياضية المتعارضة (سالب وموجب) التي لا تعرف الضحك أو البكاء، والتي ينحل فيها الواقع المركب المتعين (الإنسان والطبيعة) ليصبح بُنىً رياضيةً بسيطة مجردة واضحة، ومعادلات رياضيةً صارمة. . وهذه أعلى قمم التجريد، إذ أننا نكون قد وصلنا بذلك إلى المادة الأولية اللزجة وإلى الأميبا!.

ومن الإنجازات الأساسية للحضارة العلمانية أنها جعلت الإنسان يستبطن هذه العملية التجريدية/ التفكيكية التركيبية (في إطار النماذج المادية)، ويقبلها باعتبارها أمراً طبيعيًا نهائيًا. فالإنسان الغربي أصبح قادراً على تجريد ذاته، وإنكارها والانسلاخ منها، والنظر إليها بشكل موضوعي محايد، وحوسلتها في خدمة المرجعية الواحدية المادية، فيستجيب بحماس عاطفي لمبدأ مادي مجرد واحد كامن فيه أو في الطبيعة، لا علاقة له به ككيان مركب متعين له هُويته وحدوده. وهذه المقدرة على تجريد الذات وتفكيكها وعلى استبطان المرجعية المادية الكامنة هي، من وجهة نظر البعض، جوهر الحداثة.

وتاريخ الحضارة الغربية الحديثة منذ عصر نهضتها هو تاريخ تصاعد معدلات التجريد (والترشيد) والتفكيك والتركيب في إطار المرجعية المادية، وصولاً إلى الواحدية المادية التي كرست مسألة اختزال الواقع بأسره إلى مستوى واحد (مادي) يمكن إدراكه بالعقل (المادي). وهي واحدية مادية تنكر الإنسان ككيان حر مستقل متعين، ولا تدركه إلا بوصفه جزءاً لا يتجزأ من كلٍّ خاضعٍ تمامًا لحتمياته وآلياته وحركياته.

وفيما يلي بعض الأسباب الخاصة بالحضارة الغربية التي أدَّت إلى الثورة التجريدية التفكيكية، وإلى استبطان الإنسان الغربي عملية التفكيك لما هو إنساني..

١ ـ الاقتصاد الجديد (الرشيد):

يتسم النظام الإقطاعي بأنه نظام مبني على التبادل، وقد سماه البعض «الاقتصاد الطبيعي»، لأنه اقتصاد يهدف إلى إشباع الحاجات الإنسانية المباشرة (وتظل السلع الترفيهية هامشية). ومن ثَمَّ، فإن النقود تلعب فيه دوراً هامشيًا، إذ أن كل شيء يتم عن طريق المقايضة من الناحية الأساسية. وهو نظام مبني على الوحدات الزراعية السكانية الصغيرة المتماسكة. كل هذا يعني أن العلاقات الإنسانية تتسم بقدر عال من المباشرة، وتدور في إطار ما يُسمَّى «العلاقات الإنسانية الأوَّلية» (علاقاتً القرابة والدم والجيْرة). وحتى علاقة النبيل الإقطاعي بالفلاحين هي علاقة مباشرة (رغم استغلاليتَها)، فهم يعيشون على الأرض نفسها، ويدخلون في علاقة

شخصية، ويتحدثون اللغة نفسها، ويؤمنون في أغلب الأحيان بدين واحد. هذا يعني، في واقع الأمر، أن النظام الإقطاعي نظام يشجع على الرؤية الإنسانية المتعينة، بحيث ينظر الإنسان إلى الآخر ككيان إنساني غير مجرد، كما أنه لا يرده إلى مبدأ واحد أو وظيفة واحدة، ولا يحوسله. فالإنسان هنا ليس هو «الفلاح» وحسب، وإنما هو أيضًا فلان ابن فلان الذي يعيش في المنطقة الفلانية.

وحينما رسم علماء الاجتماع الألمان صورة الجماينشافت (الجماعة العضوية المترابطة)، فإنهم كانوا في واقع الأمر يستحضرون صورة مثالية للمجتمع الإقطاعي الغربي. وما رسمناه بدورنا هو أيضًا صورة مثالية (نماذجية)، وذلك حتى يمكننا دراسة الثورة التجريدية، أي أننا قمنا بتجريد ما نتصوره جوهريًا في النظام الإقطاعي. وقد عُرِّفت الرأسمالية الرشيدة بأنها هيمنة رأس المال (هيمنة كاملة) على المجتمع وعلى العلاقات الإنسانية كافة، وإحلال الوظيفة الاقتصادية والتعاقد اللاشخصي مكان القلب والروح والعلاقات الحميمة والعوامل المعنوية الإنسانية الأخرى كافة (وليس هناك أية ضرورة لقَصْر هذا التعريف على الرأسمالية الرشيدة، فهو وصف جيد لأي اقتصاد علماني يتم ترشيده في إطار مادي). ويمكن القول بأن ما حدث في المجتمعات الغربية هو أن الجيسيلشافت والعلاقات التعاقدية والوظيفية أخذت تنتشر، وتراجعت الجماينشافت والعلاقات التراحمية، حتى تم «تهويد» المجتمع بأسره (على حد قول ماركس) وتجريده وحوسلته، وساد الاقتصاد الرشيد اللاشخصي (الموضوعي) الجديد الذي يدور في إطار المرجعية المادية. وهذه العملية هي عملية تدريجية بدأت في القرن الرابع عشر، واكتملت حلقاتها مع بداية القرن التاسع عشر (ولكن ظلت هناك جيوب زراعية تراحمية، كما كانت هناك جيوب وظيفية تعاقدية داخل المجتمع الإقطاعي).

ويمكن تتبُّع خطوات هذا التحوُّل على النحو التالي:

(أ) كانت هناك داخل النظام الإقطاعي، الذي تتسم فيه العلاقات الإنسانية بالتراحم والتعين، الجماعات الوظيفية التي كانت تمثل النقطة الاستثنائية، وهي جماعات يتم تجريد أعضائها بحيث تُردُّ إنسانيتهم المتعينة إلى واحدية وظيفية، وكان أعضاء الأغلبية يحوسلونهم تمامًا ويرونهم لا بوصفهم أقاربَ ولا جيرانًا

ولا حتى بشراً، وإنما بوصفهم أدوات تُستخدَم: رأس مال ربويًا، أو أداةً لنَقْل البضائع من الداخل إلى الخارج والعكس. وبهذا كان أعضاء الجماعات الوظيفية يخضعون للتجريد والتعاقدية، ويُنظَر إليهم نظرة موضوعية محايدة خارج إطار علاقات الجيرة والدم والقرابة. ولذا، كان أعضاء الأغلبية يقومون باستبعادهم وعزلهم، فهم يهددون إنسانيتهم المركبة المتعينة. والجماعات الوظيفية هي الجيسيلشافت (المجتمع التعاقدي) داخل الجماينشافت (الجماعة العضوية المتراحمة). وأهم الجماعات الوظيفية في العالم الغربي.

(ب) ومع هذا، لوحظ في القرن الرابع عشر ـ بداية استقلال القطاع الاقتصادي عن المجتمع التقليدي وانفصاله عن الاقتصاد التبادلي، وبداية الاقتصاد السلعي والنقدي ـ أنه بدأ ينتشر الاقتصاد العائلي والصناعات المرتبطة به. وهنا بدأ بعض الفلاحين يزرعون المحاصيل بهدف الربح، وبدأ الاهتمام برعي الأغنام لتوريد الوبَر اللازم لمصانع الصوف، وتزايد الطلب على المواد الخام للصناعات الجديدة، وتركزت الصناعات في منطقة واحدة، وزاد التخصص في سلعة واحدة. وقد اتسم الاقتصاد السلعي بأن الإنتاج فيه يتم من أجل الربح (المجرد) وعلى حساب إشباع الرغبات الإنسانية (المتعينة)، وبأن السلع يتم إنتاجها لقيمتها المالية المجردة (سعرها) لتسويقها من أجل الحصول على الربح، لا لمبادلتها نظير سلع أو خدمات أخرى.

(ج) بدأ الاقتصاد الجديد يتملص من نفوذ الكنيسة، وبدأت تنحسر تلك الأفكار المسيحية ذات الغائية الدينية والإنسانية، مثلشش: الثمن العادل (الذي يرفض آليات السوق المادية كمعيار نهائي)، والمحبة (التي تفرض قيمًا أخلاقية على آليات السوق والمادة)، وتحريم الربا (باعتباره عنصراً من عناصر الاستغلال وتطبيق القوانين المادية المجردة على العلاقات الإنسانية). ولكن الأهم من هذا أن الاقتصاد انسلخ أيضًا عن أية غائية إنسانية حتى أصبح قطاعًا مستقلاً إلى حدٍّ كبير، يتحرك حسب قيمه المادية الكامنة فيه وحسب قوانين حركته الموجودة داخله، وتُطبَّق عليه القوانين الطبيعية المادية المنفصلة عن كل القيم، وعن الغاية الإلهية، وعن القصد الإنساني.

(د) اتسع نطاق الاقتصاد النقدي بسبب ظهور السوق، ونتيجة ظهور الاقتصاد السلعي والحاجة إلى دفع أجور العمال وشراء المواد الخام. وقد تزايد الطلب على النقود اللازمة، واكتُشفت المعادن النفيسة في وسط أوربا، كما تم نهبها من أمريكا الجنوبية لتوفير العملة اللازمة للتبادل. وقد أدَّى كل هذا إلى ظهور رأس المال المجرد (ثروة غير مستخدمة إلا لتوليد المزيد من الثروة). ومن يملك رأس المال كان عليه إما أن يستثمره أو يقرضه.. الأمر الذي كان يعني توسيع نطاق حجم الاقتصاد المبني على النقود. وقد اتسع نفوذ المصارف وتزايد حجمها، كما تآكل الاقتصاد الزراعي الطبيعي. والاقتصاد المبني على النقود اقتصاد مجرد، فالنقود أكثر الأمور تجريداً، وهي ليست سلعة ولا خدمة، وإنما «علامة» تشير إلى قيمة مجردة.

(هـ) إذا كانت النقود دالاً يشير إلى مدلول غامض (خدمات ـ سلع)، فهي تصبح بعد فترة دالاً بدون مدلول أو هدف (وفي هذا قمة التجريد) حينما يدخل الاقتصاد الجديد مرحلة التراكم، باعتباره الغاية النهائية لوجود الإنسان (الفرد والمجتمع)، ويصبح الإنسان جزءاً من عملية مادية لا يحكمها تمامًا هي نفسَها الغايةُ والوسيلة.. عمليةً تتحرك دون هدف واضح.

٢ ـ حركة الاكتشافات الجغرافية:

ظهرت الحركة المسماة حركة الاكتشافات الجغرافية بعد أن أُدخلت تحسينات تكنولوجية في مجال الملاحة وشق الطرق. وهذه المرحلة هي المرحلة الأولى لحركة الاستعمار الاستيطاني الغربي الذي بدأ في غزو العالم وإخضاعه للهيمنة الغربية، واحتلت جيوش الإنسان الغربي معظم الأمريكتين، ووصلت إلى أطراف أفريقيا وآسيا، ملتفةً حول الدولة العثمانية القوية الشامخة. وقامت هذه الجيوش بنهب العالم وإبادة بعض سكانه والاستيلاء على موارده الطبيعية. وقد ساهم هذا في الثورة التجريدية على مستويين:

(أ) فقد حققت الدول القومية العلمانية (في الغرب) قدراً عاليًا من التراكم الرأسمالي، وهو ما دعم التراكم كمثل أعلى (التجريد).

(ب) كما ساهم النهب الاستعماري في زيادة ثقة الإنسان الغربي في نفسه، وفي

رؤيته لنفسه لا كإنسان وإنما كإرادة قوة لغزو العالم ونهبه وإخضاعه والتحكم فيه. وقد ساهم هذا بلا شك في خلخلة قبضة الأخلاقيات الإنسانية، وتفكيك الإنسان ككائن أخلاقي مركب.

(جـ) ساهمت حركة الاكتشافات في توسيع آفاق الإنسان الغربي وظهور تعددية في الرؤية، مما ولَّد لديه إحساسًا بنسبية الواقع، الأمر الذي كان من شأنه خلخلة دعائم الإيمان الديني. وما يهمنا هنا هو أن النسبية تجعل العقل قادراً على تجاوز المعطيات المتعينة التي يشاهدها ويشعر بها ليصل إلى مستوى تجريدي أعلى. وحينما يصبح الإنسان نسبيًا، تتساوى في عقله كل الأمور، ويصبح أكثر قدرة على تجريد الآخر وتجريد ذاته، إذ أنه يمكن إحلال أي شيء محل أي شيء آخر (عقلية الترانسفير). وفي نهاية الأمر، تؤدي النسبية إلى أن يعجز الإنسان عن التمييز بين الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية.

٣ ـ الإنتاج والتراكم كهدف:

وهكذا، أصبحت العلاقات الإنتاجية علاقات مادية مجردة، مستقلةً عن الغاية الإنسانية، وأصبح إنتاج السلع هو الهدف، وأصبح تراكم السلع هو الهدف النهائي..

(أ) وهنا، ظهرت السوق (وظهر المصنع) كأكثر الأشياء تجريداً. فالسوق أو المصنع ليسا مكانًا متعينًا، وإنما آلة رتيبة ضخمة لا شخصية، تحركها آليات العرض والطلب اللاإنسانية. إنها تُشبه ساعة نيوتن الرتيبة، ولا يتعامل البشر إلا من خلالها. أي أن السوق (الآلية المجردة) أصبحت آلية الاتصال الإنسانية الأساسية. والمجتمع ـ شأنه شأن الاقتصاد، وشأنه شأن السوق ـ يُشبه الطبيعة/ المادة ويتحرك آليًا من الداخل (مثل ساعة نيوتن أيضًا) دون الالتفات إلى أي شيء خارجَه، ويتبع القوانين المادية الآلية الرياضية الدقيقة الخفية. و«اليد الخفية»، التي أشار إليها آدم سميث، هي في واقع الأمر تعبير مجازي عن عملية التجريد الهائلة التي ترد الواقع المتعين إلى الطبيعة المادية الآلية، التي تتحرك مدفوعةً من داخلها بقوة ذاتية، غير مكترثة بالإنسان أو بأية مواقف أو بأية غائيات إنسانية متعينة.

(ب) وتميل الأدبيات الغربية إلى الحديث عن السوق باعتبارها الصورة المجازية الأساسية للمجتمع الحديث. ولكننا نميل إلى إضافة المصنع أيضًا باعتباره الصورة المجازية المكملة (للذا، فنحن نتحدث دائمًا عن السوق/ المصنع ـ وهذا تجلٍّ لثنائية المنفعة واللذة، أو الإنتاج والاستهلاك). فالمصنع (وهو النموذج الكامن وراء عمليات التجريد والترشيد) لا يمكن أن يدار إلا بطريقة آلية. ويمكن القول بأن «خط التجميع» لم يكن مجرد شكل من أشكال الإدارة الصناعية، وإنما صورة مجازية شاملة لحالة المصنع، تشكل بدورها الصورة المجازية الأساسية للرؤية الحديثة للكون وللمرجعية النهائية المادية.

(جـ) والعامل الذي يعمل في المصنع لا يمكن التعامل معه إلا باعتباره وحدة إنتاجية تنتج عدداً من ساعات العمل. أما الاعتبارات المتعينة، مثل دينه وأخلاقه وجنسه وجنسيته بل وعمره ـ فهذه مسائل لا تهم بتاتًا. ومن هنا، فإن الثورة الصناعية كانت في البداية تقذف الأطفال (كطاقة عضلية) أمام الآلات ليعملوا ساعات طوالاً. والمصنع هو البيئة النموذجية التي يتم فيها تجريد الإنسان بحيث يتحول إلى مادة استعمالية عامة، لا خصوصية لها ولا قداسة، ويمكن التحكُّم فيها.

(د) وقد تم الحصول على المادة البشرية اللازمة للمصانع من العناصر الريفية التي أتت إلى المدينة من القرية باحثةً عن الرزق وحسب، وهي عملية بدأت ببطء من خلال هرب الأقنان من القرية إلى المدينة، ثم تصاعدت من خلال هجرات ضخمة من القرى ومن البلاد الخارجية. هذه العناصر البشرية تم اقتلاعها بعنف من جذورها وتراثها ومعجمها الحضاري، لتفقد أية خصوصية أو تركيبية، وتتحول إلى بروليتاريا صناعية تتكون من أُجراء أحرار يبيعون قوَّتهم الإنتاجية (العضلية) بحرية كاملة في السوق (دون أية ضمانات)، ويخضعون تمامًا لآلياته، ويدخلون في علاقات تعاقدية محايدة غير شخصية، باردة رشيدة محسوبة في إطار المرجعية الواحدية المادية الصارمة.

٤ ـ تجزؤ عملية الإنتاج:

من أهم العوامل التي ساهمت في الثورة التجريدية التفكيكية تقسيم العمل. فلم يعد الإنسان يصنع شيئًا كاملاً متكاملاً، وإنما جزءاً من شيء ثم جزءاً من جزء،

وهذا الجزء من الجزء هو قطعة نمطية ليست لها شخصية محدَّدة. ومع تطوُّر الصناعات، أدَّى تقسيم العمل إلى انعدام إحساس الصانع بالهدف الإنساني مما يصنعه. فالعامل الذي يقضي سحابة يومه يؤدي الحركة البدنية نفسَها أمام خط التجميع، ويساهم في صنع رأس دبوس أو جزء صغير من بطارية ـ لا يمكنه أن يشعر في عمله هذا بأي نبل أو إنسانية، فهو سيتحول بعد قليل إلى جزء من جزء. وقد أدَّى هذا إلى ضمور الحسِّ الخُلقي تمامًا، وإلى هيمنة المرجعية المادية. ولنضرب مثلاً بصناعة الأسلحة الميكروبية التي صُمِّمت لإبادة البشر.. إنها صناعة يشترك فيها عدد من العلماء يصممون التجارب العملية ويأخذها آخرون لتطويرها. ثم يقوم شخص بصناعة مركب كيمائي منها، وآخر بإضافة عنصر آخر، وثالث بتعليبها.. وهكذا. لكنهم جميعًا بعيدون عن عملية الإبادة النهائية.. أي أن الجميع لم يشعروا أنهم مسئولون عن فعل الإبادة رغم اشتراكهم الفعلي فيه.

٥ ـ الهجرة إلى المدن:

مع ازدياد حجم التجارة الدولية والصناعات المحلية، تزايد نفوذ المدن وجذبت عناصر كثيرة من السكان.. وترتبت على ذلك عدة تطورات..

(أ) فقد شجع هذا كثيراً من الأقنان على الهروب من القرية إلى المدينة. وأدَّى ازدياد حجم التجارة إلى زيادة ثمن الحاصلات الزراعية، الأمر الذي حفَّز الكثيرين من كبار الملاك الإقطاعيين وصغارهم على إصلاح الأراضي البُور للحصول على غَلَّتها. واضطر كثير من الإقطاعيين إلى منح الأقنان حريتهم نظير القيام بالعمل المطلوب منهم. وتزامنت هذه العملية مع الموت الأسود (مرض الطاعون) الذي اجتاح أوربا وأهلك ثلث سكانها مع نهاية العصور الوسطى، وبالتالي ازدادت الأيدي العاملة نَدْرةً، وازدادت المدن قوةً، وازدادت القرية ضعفًا مع زيادة عدد الأقنان المحرَّرين.

(ب) كانت المدن في بداية الأمر مدنًا صغيرة تحكمها مجالس إدارية صغيرة ولها ميليشيات مستقلة. وقد تمت مراكمة هذه المادة البشرية الضخمة، التي اقتلعت من القرية ومن أوطانها، في المدن التي أنشئت بسرعة أو في أحياء جديدة ملحقة بالمدن القديمة. وتُعد ظاهرة ازدياد عدد المدن واتساعها وتركُّز السكان فيها من أهم

الظواهر المصاحبة للثورة الصناعية (كسبب ونتيجة في آن واحد). وهي أيضًا من أهم أسباب العلمنة وأهم المؤشرات عليها. وكانت هذه المدن والأحياء الجديدة تفتقر إلى أبسط الخدمات الصحية، وإلى الشخصية المعمارية المتميِّزة، أو أي شكل من أشكال الخصوصية.. فالهدف منها كان وظيفيًا نفعيًا مجردًا.

(جـ) وقد نجم عن مراكمة هذه الأعداد الضخمة من المادة البشرية، في هذه المدن النفعية، انفصالُها ـ بتوالي الزمان ـ عن الدورات الطبيعية والكونية ودورات الزمن. فساكن المدينة الحديثة يعيش في منزل مُكيَّفٌ ويسير على طريق أسفلتي، ويقيس الزمن بآلة ميكانيكية.. أي أنه يعيش في بيئة صناعية (من صنعه) تعطيه إحساسًا بالتحكُّم الكامل في الطبيعة التي هزمها، وفي المدينة التي صنعها. وكل هذا يخلق عند الإنسان إحساسًا بالاستقلال عما وراء الطبيعة، وإحساسًا بإمكانية تجاهله إياها. ولكن الحياة في المدينة تولِّد إحساسًا معاكسًا تمامًا، هو الإحساس بفقدان الذات، إذ إن الإنسان يعيش في بيئة عامة تدار بشكل هندسي لا يملك من أمره شيئًا. والإحساس بالتحكم الكامل، وبفقدان التحكم في آنٍ واحد، من أهم مظاهر العلمنة.

٦ ـ استقلال القطاع السياسي عن المرجعية الدينية:

استقل القطاع السياسي، شأنه في ذلك شأن القطاع الاقتصادي، عن المرجعية المتجاوزة (دينيةً أم إنسانية)، وبدأت تظهر الفلسفات السياسية الدنيوية التي تؤكد الدولة باعتبارها المطلق الأوحد الذي يتجاوز البشر. وهذه الدولة كانت عادةً دولة مركزية قادرة على أن تطرح مصلحتها بوصفها مصلحة الجميع، وأن على الجميع أن يتجردوا من هوياتهم وأهوائهم وغاياتهم لخدمتها. وهي دولة قادرة على الوصول إلى الأفراد للقيام بعملية التجريد هذه إن لم يقوموا هم بها. وقد قامت الدولة بإزالة الجيوب الإثنية واللغوية والدينية المختلفة التي تتعارض وعملية التوحيد القومية (التجريدية)، وخلقت رقعة الحياة العامة (المجردة) في مقابل رقعة الحياة الخاصة (المتعينة). والدولة المركزية تفضل التعامل مع الوحدات الكبيرة المُكوَّنة من وحدات صغيرة نمطية، لا تكترث بالخصوصية أو التعين، وتتبع مقاييس أو معايير مركزية مستقلة حتى يَسهُل التعامل معها. فالدولة القومية المطلقة (العلمانية) أهم آليات التجريد.

٧ ـ الإصلاح الديني البروتستانتي :

وإلى جانب المجال الاقتصادي والسياسي، يوجد المجال الديني :

(أ) فقد شكل الإصلاح الديني البروتستانتي أول خطوة نحو علمنة رؤية الإنسان الغربي، إذ أنه قضى على أهم المؤسسات الوسيطة (الكنيسة). وقد ساهم كل هذا في ظهور الإنسان الفرد المتمركز حول ذاته، والذي يحوي داخله قوانين ذاته، فهو مرجعية ذاته، ويفسر الكتاب المقدّس بنفسه، ويرتكب الخطيئة ويأتي لنفسه بالخلاص. وقد أدّى هذا إلى زيادة النسبية الأخلاقية. وأصبح الإيمان الديني (النجاح الديني) يأخذ شكل هزيمة الدنيا وغزوها. وأصبحت مراكمة الثروة أهم مؤشرات الإيمان الديني والرضا الإلهي، وهي عملية تتم من خلال التقشف، وإنكار الذات تمامًا وقمعها لصالح عملية الخلاص والتأكد منها، فيما يسمَّى الزهد داخل الدنيا.

(ب) كما ساهم الإصلاح الديني في الثورة التجريدية من خلال مفهوم الإله عند كالفن، فهو إله لا يمكن سبر غوره». . إلهٌ خفيٌّ لا تُفهَم سُبُله. وعلى المؤمن (مع هذا) قبول هذا الإله الذي لا يختلف كثيراً عن يد آدم سميث الخفية، أو آليات السوق التي تتجاوز الإنسان أو القوة الدافعة للمادة الكامنة فيها. فهو : المجرد اللا إنساني ـ الطبيعة/ المادة (بعد أن تألهت).

وهذه العناصر، في الرؤية البروتستانتية، ساهمت ولا شك في بناء الشخصية المتوجهة نحو الآخر (بالإنجليزية : أذردايركتد other-directed)، وهي شخصية قادرة على التكيف مع الواقع، تبحث عن الاتجاه من خلال الآخرين، ولا تتحرك إلا بعد أن تحصل على موافقتهم (السبمان : دون الإنسان). كما أنها ساهمت أيضًا في ظهور الشخصية المتألهة (السوبرمان : الإنسان الأعلى). وكلتاهما شخصية مجردة، لا علاقة لها بالإنسان المركَّب المتعيِّن.

٨ ـ الثورة العلمية والرياضية :

ويمكننا الآن أن نتناول المجال الثقافي. حيث ساهمت الثورة العلمية والرياضية مساهمة فاعلة في تَراجُع الرؤية المباشرة المتعينة لصالح الرؤية غير

المباشرة، وفي تراجع الاهتمام بالعيني لصالح الرؤية التجريدية. ويرجع هذا للأسباب التالية:

(أ) تحرَّرت العلوم الطبيعية في الغرب من الأخلاق المسيحية، ومن الغائيات والمطلقات الإنسانية، ومن أية مرجعية متجاوزة تؤكد الهدف والغرض والمضمون المتجاوز للمادة. وأصبحت العلوم محايدة منفصلة عن أية قيم، تنظر للعالم من خلال النموذج المادي الرياضي العلمي باعتباره مادةً صماءً خاليةً من أي معنى داخلي، وباعتباره آلة دقيقة تتبع قوانين صارمة لا علاقة لها بالأخلاق أو القيم، وبوصفه كمًا خاضعًا للقياس والرصد الخارجي. وقد أدَّى هذا إلى تطوُّر العلوم الطبيعية بشكل لم يشهده الإنسان من قبل، فأصبح العالم الخارجي أكثر خضوعًا للقياس بعد إنجازات جاليليو وكبلر ونيوتن، وبعد اكتشاف الميكروسكوب والتليسكوب، وبعد التطورات التي أحرزت في علم الرياضيات وفي علم الميكانيكا على وجه الخصوص.

(ب) العلوم الطبيعية لا تولي الأرضَ مكانةً خاصة، وتنزع المركزية عن الإنسان. ويظهر هذا بشكل واضح في نظريات كوبرنيكوس الذي أكد أن الأرض ليست مركز المجموعة الشمسية، فهي تدور حول الشمس وليس كما كان يتصور الإنسان. وأكدت قوانين جاليليو هذه الحقيقة. ثم جاءت نظريات نيوتن لتُخضِع هذا العالم لقوانين آلية.

(جـ) وكانت «الساعة» من أهم الاكتشافات العلمية التي شاع استعمالها، والتي حولَّت الزمن الذي كان يُقاس بطريقة متعينة (قبل الغروب ـ بعد العشاء) إلى كمٍّ مقسَّم ووحدات صغيرة مثل الثانية (ونصف الثانية، ثم جزء من مليون من الثانية، ثم «الفيمتو ثانية») وهي وحدات مجردة تمامًا.

(د) بدأت سرعة الأداء والإنتاج تقاس بهذا المقياس المادي المجرد. وبدلاً من الآلة في يد الحرَفي التي كانت تتبع إيقاعات نبضه وضربات قلبه، أصبح هو الذي يتبع إيقاعَاتها الرتيبة المتسارعة.

(هـ) ومما ساعد على تزايد النزوع نحو التجريد انتشار المطبعة التي ساعدت على ذيوع الكتابة على حساب التراث الشفهي. والنصوص المكتوبة أكثر وعيًا

وتنظيمًا، ومن ثَمَّ أكثر ابتعادًا عن الواقع المتعين، ويمكن أن يصل الكاتب من خلالها إلى مستويات من الاتساق الداخلي الهندسي ومن التجريد أعلى بكثير من النصوص الشفهية، بحيث يمكن أن يتحرك العقل داخل بُنىً هندسية مجردة لا يربطها رابط بالوجود الإنساني. كما ساهمت المطبعة في سرعة وصول الأفكار إلى قطاع كبير من الناس في وقت قصير نسبيًا. وقد صاحب كلَّ هذا تراجُع الثقافة الشفهية الجماعية والارتجال، الذي لا يتسم بالاتساق الهندسي الصارم، ويعبِّر عن الواقع المتفرد بشكل مباشر.

٩ ـ الثورة في العلوم الإنسانية:

وقد حدثت ثورة في العلوم الإنسانية ساهمت في الثورة التجريدية التفكيكية، فظهرت في بداية الأمر النزعة الإنسانية التي تؤكد أهمية العقل المطلق (على حساب العاطفة والحدس)، كما تؤكد مقدرته على التوصل إلى القوانين المجردة الكامنة في الطبيعة من خلال الحواس. وقد أدَّى هذا إلى ظهور الإيمان بالتجريب العلمي الذي يسيطر عليه العقل. وفي الوقت نفسه ظهر المفهوم المادي للعقل باعتباره صفحة بيضاء تتراكم عليه المعطيات الحسية، التي تترابط من تلقاء نفسها وبشكل آلي لتنتج الأفكار المركبة المجردة. أي أن العقل لم يعد ذلك الشيءَ الفعَّال الذي يسيطر على التجريب ويوجهه، وإنما أصبح جزءًا من الطبيعة المادة خاضعًا لها، أي أن العقل تم تفكيكه بدوره. وبالتدريج انفصل التجريب عن العقل إلى أن تحرر منه تمامًا، وأصبح التجريب نهايةً في حد ذاته تتجاوز العقل الإنساني.

ثم حدث تحوُّل خطير في تاريخ الإنسانية إذ ظهرت وَحْدة العلوم، التي تفترض أن ما يسري على الظواهر الطبيعية يسري على الإنسان أيضًا. ومن ثَمَّ فإن الاكتشافات في علوم الطبيعة، لابد أن تُطبَّق على العلوم الإنسانية. وقد تبلور هذا التقليد مع نظريات نيوتن في الحركة الآلية. وبهذا، خضع الإنسان نفسُه للتجريب والتفكيك المادي. واستمر التطور. . وظهر داروين، الذي أكد أن عالم الحيوان غابة يسودها الصراع، فتم نَقْل هذه الرؤية من عالم الحيوان إلى عالم الإنسان. وكل هذا يعني تَصاعُد معدلات التجريب والتفكيك، إذ أن الإنسان يفقد مكانه في الكون وتختفي حدوده التي يكتسب من خلالها تَعيُّنَه وتفرُّدَه، وينظر إليه بوصفه

مجرد شيء بين الأشياء، وظاهرة طبيعية ضمن الظواهر الطبيعية الأخرى (أي أن الإنسان صاحبَ الإرادة والمقدرة على الاختيار يختفي، ليظهر بدلاً منه الإنسان الطبيعي). ومع فرويد يتم إسقاط الباطن الإنساني وفكرة الضمير، ليحل محلّهما لا وعيٌ مظلم حيواني، وبدلاً من حرية الإرادة تظهر الحتمية واللامسئولية. ومع نظرية أينشتاين في النسبية تماوج العالم تمامًا، وتداخل الزمان والمكان.

لقد خلقت كل هذه العوامل سياقًا حضاريًا تجريديًا تفكيكيًا، جعل بوسع الإنسان أن يستوعب المجردات الخالية من أي مضمون أخلاقي أو إنساني، وأن يستجيب لها بحماس بالغ، وأن يفكك ذاته ويعيد تركيبها في هديها، وأن يسلك بحسب ما تمليه هذه المجردات. ومعنى هذا أن الإنسان الرشيد الطبيعي/ المادي، الذي يتحرك في إطار المرجعية والواحدية المادية ـ قد ظهر. . إنسانًا يبني ويهدم بكفاءة بالغة دون أن يسأل عن الهدف من البناء أو الهدم، فهو إنسان يذعن تمامًا للواحدية المادية واستلاب الذات. والعقل الأداتي أهم تعبير عن النزعة نحو التجريد.

الفصل السابع

تعريف العلمانية ومتتاليتها النماذجية

مصطلح «العلمانية» كما بيَّنا - مُختلَط الدلالة، يضيق نطاقه عن وصف كثير من ظواهر المجتمع الحديث، وهو ما يشير إلى الحاجة إلى مصطلح مركب شامل. ولن يكون من المجدي أن نأخذ «بحل وسط» في التعريف! ففكرة الحل الوسط تتجاهل الواقع العلماني المركب، في الشرق والغرب. فالمطلوب هو أن نأتي بتعريف للعلمانية يتسم بقدر من التركيب، ويكون ذا مقدرة تفسيرية عالية، يمكنه أن يحيط بأكبر عدد ممكن من الظواهر والأفكار (التي قد يبدو بعضها متناقضاً ظاهريًا) المرتبطة بمشروع الحداثة الغربي (كسبب أو كنتيجة). على ألا يكون هذا التعريف سكونيًا، وإنما يكون قادراً على أن يحيط بالتحقق التدريجي لمنظومة العلمانية في الزمان والمكان، سواء في الغرب أم في الشرق.

تعريف العلمانية:

أسلفنا القول إن من أهم الأسباب التي أدَّت إلى اختلال مصطلح «علمانية» ما نسميه «إشكالية العلمانيتين». وجوهر هذه الإشكالية أن مصطلح «علمانية» (سواء في الخطاب التحليلي الغربي أم العربي) يشير في واقع الأمر - وكما سبق معنا - إلى أكثر من مدلول. ولحل هذه الإشكالية يمكننا تَخيُّل مُتصل من المدلولات في أقصى أطرافه ما نسميه «العلمانية الجزئية»، وفي الطرف الآخر ما نسميه «العلمانية الشاملة». وتتمازج المدلولات فيما بينها، وتختلط وتتشابه، وتشتبك وتتصارع. ولكن رغم تداخل المصطلحين فهما - كما أسلفنا - طرفان في متصل واحد أو

دائرتان تحتوي الواحدة الأخرى. لذا فإننا سنحاول أن نتناول كلاً على حدة، كما لو كانا مستقلَّين استقلالاً كاملاً الواحد عن الآخر، وهذا تكتيك بحثي مقبول بسبب ارتفاع مقدرته التفسيرية.

١ ـ العلمانية الجزئية: رؤية جزئية للواقع (برجماتية ـ إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثَمَّ لا تتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وهو ما يُعبَّر عنه بعبارة «فصل الدين عن الدولة». ومثل هذه الرؤية الجزئية تَلزَم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة. كما أنها لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية، أو وجود ماورائيات وميتافيزيقا. ولذا، لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية. كما أنها رؤية محدِّدة للإنسان، فهي قد تراه إنسانًا طبيعيًا/ ماديًا في بعض جوانب حياته (رقعة الحياة العامة) وحسب، ولكنها تَلزَم الصمت فيما يتصل بالجوانب الأخرى من حياته. وفيما يتصل بثنائية الوجود الإنساني ومقدرة الإنسان على التجاوز، لا تسقط العلمانية الجزئية في الواحدية الطبيعية/ المادية، بل تترك للإنسان حيزَه الإنسانيَّ يتحرك فيه (إن شاء).

٢ ـ العلمانية الشاملة: رؤية شاملة للعالم ذاتُ بُعد معرفي (كليٍّ ونهائي)، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة. وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية، التي ترى أن مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له (فالعلمانية الشاملة وحدة وجود مادية)، وأن العالم بأسره مكوَّن أساسًا من مادة واحدة، لا قداسة لها ولا تحوي أية أسرار، وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكترث بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت. هذه المادة ـ بحسب هذه الرؤية ـ تشكل كلاً من الإنسان والطبيعة. فهي رؤية واحدية طبيعية مادية.

وتتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادي مصدر المعرفة، فالعالم المُعطَى لحواسنا يحوي داخله ما يكفي لتفسيره والتعامل معه). كما تتفرع عنها رؤية أخلاقية (المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق)، وأخرى تاريخية

(التاريخ يتبع مساراً واحداً، وإن تبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدي في نهاية الأمر إلى النقطة النهائية نفسها)، ورؤيةٌ للإنسان (الإنسان كجزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، ليست له حدود مستقلة تفصله عنها، ومن ثَمَّ هو ظاهرة بسيطة أحادية البعد، وهو كائن ليس له وعي مستقل، غير قادر على التجاوز والاختيار الأخلاقي الحر). ولذا، يمكن القول بأن العلمانية الشاملة تعبير عن النزعة الحلولية الجنينية في الإنسان. كل هذا يعني أن كل الأمور، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، تاريخانية زمنية نسبية لا قداسة لها، مجرد مادة استعمالية.

والعلمانية الشاملة، بهذا المعنى، ليست مجرد فصل الدين أو الكهنوت، أو هذه القيمة أو تلك عن الدولة أو عما يسمَّى «الحياة العامة». . وإنما تعني فصلَ كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية (المتجاوزة لقوانين الحركة والحواس) عن العالم، أي عن كلٍّ من الإنسان (في حياته العامة والخاصة) والطبيعة ونزع القداسة عنهما، بحيث يصبح العالم مادة نسبية لا قداسة لها، يوظفها الإنسان الأقوى لصالحه. ومن هنا، نذهب إلى أن العلمانية الشاملة هي الإمبريالية، التي قامت بترشيد الإنسان الغربي في إطار النموذج المادي، وجيَّشت الجيوش، ثم غزت العالم وحوَّلته إلى مادة استعمالية يوظفها الإنسان الغربي ـ بوصفه الأقوى ـ لصالحه.

وفي تصوُّرنا أن أفضل طريقة لتناول قضية العلمانية والعلمنة هي قضية المرجعية (كامنةً أم متجاوزة). فالعلمانية (الشاملة) قد لا تكون إلحادية أو معادية للإنسان على مستوى القول والنموذج المعلن (فهي قد لا تنكر وجود الخالق، أو مركزية الإنسان في الكون، أو القيم المطلقة ـ الإنسانية أو الأخلاقية أو الدينية ـ. بشكل صريح ومباشر). ولكنها على المستوى النماذجي الفعال، ومستوى المرجعية النهائية، تستبعد الإله وأية مطلقات أو ثوابت، من عملية الحصول على المعرفة ومن عملية صياغة المنظومات الأخلاقية. كما أنها في نهاية المطاف تستبعد الإنسان من مركز الكون بشراسة وحِدَّة، وتنكر عليه مركزيته وحريته.

والشائع بين معظم الناس والدارسين تعريف العلمانية بوصفها فصل الدين عن الدولة، أو نحو ذلك من التعريفات الجزئية. وكثيرون يتصورون أنهم في واقع الأمر يديرون حياتهم على أساس مفهوم العلمانية الجزئية. ولكن لو دققنا قليلاً في

الأمر لاكتشفنا أنه حينما يكون الأمر خاصًا بالتعريف النظري، فإن ما يُطرَح عادةً هو مفهوم العلمانية الجزئية، أما الممارسة الفعلية في معظم مجالات الحياة اليومية فهي تتم على أساس العلمانية الشاملة (من خلال ما سميناه العلمنة البنيوية وآليات أخرى مثل قطاع اللذة والدولة المركزية).

والفرق بين ما نسميه «العلمانية الجزئية» وما نسميه «العلمانية الشاملة» هو في واقع الأمر الفرق بين مراحل تاريخية لنموذج واحد. فالعلمانية ليست مجرد تعريف ثابت، وإنما ظاهرة لها تاريخ، وتظهر من خلال حلقات متتابعة. ولذا، فبدلاً من أن نتحدث عن نموذج العلمانية (ومصطلح «نموذج» ينطوي على قدر كبير من الثبات) يجدر بنا أن نتحدث عن متتالية نماذجية، تتحقق عبر الزمان وفي المكان. ويمكننا القول إنه في المراحل الأولى من هذه المتتالية تسود العلمانية بالجزئية، حينما يكون مجالها مقصوراً على المجالين الاقتصادي والسياسي، وحين تكون هناك بقايا مطلقات مسيحية وإنسانية، وحين تتسم الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة بالضعف والعجز عن اقتحام (أو استعمار) كل مجالات الحياة، وحين تكون هناك معيارية إنسانية أو طبيعية/ مادية. ولكن. . في المراحل الأخيرة، ومع تزايُد قوة الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة، وتَمكُّنها من الوصول إلى الفرد وإحكام القبضة عليه من الداخل والخارج، ومع اتساع مجال عمليات العلمنة وضمور المطلقات واختفائها، وتهميش الإنسان، وسيادة النسبية الأخلاقية، ثم النسبية المعرفية (باهتزاز الكليات) ـ تظهر العلمانية الشاملة في مرحلتيها: الصلّبة والسائلة. . ولذلك لابد من الحديث بصورة أكثر توسعًا عن هذه المتتالية.

متتالية العلمانية

يمكن تصوُّر حلقات المتتالية النماذجية للعلمانية كما يلي:

١ ـ يحل مركز الكون في العالم ويصبح كامنًا (حالاً) فيه، غير مفارق له. وتصبح مرجعية الكون مرجعية كامنة (فيه)، وتختفي المرجعية المتجاوزة، التي تفترض أن هناك عالمًا وراء هذا العالم المادي. . عالم الحواس الخمس.

(أ) يسمَّى مركزُ الكونِ الحالُّ فيه، غير المفارق له، «الإله» أو «روح العالم». وبذا

تسود فكرة وحدة الوجود، حيث يتوحد الإله مع الكون في جوهر واحد. وحيث إن هذا المركز والجوهر الواحد يسمَّى الإله، فإن وحدة الوجود في هذه الحالة تكون وحدة وجود روحية.

(ب) ولكنها وحدة وجود روحية اسمًا وحسب، لأن مركز الكون، الحالّ فيه، يمكن أن يسمَّى «الطبيعة/ المادة» أو «القوانين الطبيعية» أو غيرها من التسميات المشابهة. وبذا تتحول وحدة الوجود الروحية (اسمًا) إلى وحدة الوجود المادية (فعلاً).

٢ ـ يُلاحَظ أن المبدأ الواحد ومركز الكون يحل في بداية الأمر في كل من الإنسان والطبيعة بدرجة متساوية. وتنتج عن هذا الحل المزدوج ثنائية صلبة، ثنائية الإنسان في مقابل الطبيعة/ المادة.

(أ) الإنسان مركز الحلول، ويواجه الكون دون وسائط، يتمركز حول نفسه، ويضع نفسه في مركز الكون، ويعلن أنه سيدُه. أي أنه يصبح مرجعية ذاته، مكتفيًا بذاته، لا يشير إلا إليها. وفي بداية الأمر تكون الإنسانية جمعاء مركز الحلول. فتظهر النزعة الإنسانية (الهيومانية، أو الواحدية الإنسانية)، ويحاول الإنسان تأكيد جوهره الإنساني المستقل عن الطبيعة، وأن يتجاوز الطبيعةالمادة بقوة إرادته، وأن يفرض ذاته الإنسانية باسم الإنسانية جمعاء. وتكون هذه الإنسانية مصدر تماسك العالم. ومن ثَمَّ، يتم إدراك العالم من خلال هذه المقولة، وافتراض أن الإنسان يسبق الطبيعة، وينظر الإنسان إلى الطبيعة باعتبارها مادة استعمالية، ويبدأ في إعادة صياغتها في الإطار المادي ليسخرها لصالحه (النزعة البروميثية الفاوستية).

(ب) ولكن في غياب أية معايير متجاوزة للإنسان، فإن موضع الحلول يصبح أمة أو عرْقًا ما، فتظهر الإمبريالية والعنصرية والصهيونية. وقد يكون موضع الحلول قائدًا أو زعيمًا، فتظهر النازية والفاشية. وقد يكون فردًا عاديًا، فتظهر نزعة نفعية شخصية مادية حادة وتوجه لا يقل حدة نحو اللذة، ويؤكد الإنسان نفسه في مواجهة الطبيعة والآخرين. ويُلاحَظ أن كل هذه النزعات رغم تنوعها هي نزعات «إنسانية»، بمعنى أنها تفترض أن مركز الكون هو البشر أو من البشر.

وهي أيضًا نزعات واحدية، فهي ترد الكون بأسره إلى عنصر واحد (واحدية إنسانية أو فردية). وهي رغم واحديتها فإن لها مركز، ومن ثَمَّ فهي واحدية صلبة. وهي أيضًا نزعات إمبريالية تحاول أن توظف الطبيعة، وتوظف الآخر.

(جـ) بعد المراحل السابقة التي تتميَّز بالتمركز حول الذات الإنسانية (إما بطريقة إنسانية هيومانية، أو بطريقة عنصرية إمبريالية) يكتشف الإنسان أن الطبيعة (المادة) مركزَ الحلول، تقف صلبة، متمركزة حول نفسها، أي أنها تصبح مرجعية ذاتها، مكتفية بذاتها، لا تشير إلا إلى نفسها، لا تكترث بالإنسان ـ بأفراحه وأتراحه، وأحلامه وأوهامه ـ، وترد كل شيء إلى عنصر واحد، الطبيعة/ المادة (واحدية طبيعية/ مادية). ويلاحظ أنها رغم واحديتها فإن لها مركزًا، فهي واحدية صلبة. ويكون مصدر التماسك في الكون هو الطبيعة/ المادة. ويتم إدراك الكون من خلالها، ويسود الافتراض بأن الطبيعي يسبق الإنساني.

(د) من الطبيعي بعد ذلك أن يحدث صراع بين المركزين (الإنسان والطبيعة)، ومن ثَمَّ، تنشأ الثنائية الصُّلبة التي أشرنا إليها.

٣ ـ تنحل الثنائية الصُّلبة إلى واحدية مادية صُلبة:

(أ) يكتشف الإنسان عدم اكتراث الطبيعة/ المادة به.

(ب) يتحقق الإنسان من أن ذاته طبيعية/ مادية، وأن قوانين العقل (الذي يميِّزه عن بقية الكائنات) هي نفسها قوانين الطبيعة/ المادة (فسقف كل شيء هو السقف المادي)، وأنه باستبعاد الماوراء، وما هو غير زمني، تصبح الطبيعة/ المادة وقوانينها هي المصدر الوحيد لمعاييره ومنظوماته المعرفية والأخلاقية والجمالية، وأن النزوع الإنساني (الهيوماني) ما هو إلا وهم إنساني.

(جـ) ولذا، فإن تمركز الإنسان حول ذاته الطبيعية يؤدي إلى التمركز حول الموضوع الطبيعي، أي قوانين الطبيعة/ المادة العامة التي لا تفرِّق بين الإنسان والشيء، وبين الحيز الإنساني والحيز الطبيعي/ المادي، فتزول الثنائية الصلبة وتسود الواحدية الطبيعية/ المادية (الصلبة)، ومع هذا تستمر بعض «جيوب» الواحدية الإنسانية.

٤ ـ تتم عملية رد الإنسان إلى الطبيعة/ المادة (أي تفكيكه) على عدة مراحل:

(أ) تُقسَّم حياة الإنسان إلى مجالات مختلفة، يصبح كل مجال منها موضعًا للحلول، الواحد تلو الآخر. وحينما يصبح مجال ما موضعًا للحلول، فإنه يتحرك حسب قوانينه (الكامنة أو الحالَّة فيه).

(ب) يصبح لكل مجال كيانه وآلياته وأهدافه وأغراضه المستقلة عن الإنسان وعن المجتمع الإنساني، أي أنه يصبح مرجعية ذاته، مكتفيًا بذاته.

(جـ) يستمد كل مجال معياريته من ذاته ويتم الحكم عليه من منظور مدى كفاءته في تحقيق أغراضه، ويكتسب كل نشاط شرعيته من مدى نجاحه في تحقيق أهدافه. فتصبح المعايير في المجال الاقتصادي اقتصادية، وفي المجال السياسي سياسية، وفي المجال الجمالي جمالية، وفي المجال الجنسي جنسية. وهكذا.

(د) هذا يعني أن كل مجال، الواحد بعد الآخر، يُفلت من قبضة الإنسان ولا يكترث به. ومن ثَمَّ، ينفصل عن أية معيارية أو غائية خارجة عنه (سواء أكانت دينية أم أخلاقية أم إنسانية) ويتحرر منها. وتتفتت مجالات الحياة الإنسانية وتتحول إلى مجالات غير متجانسة غير مترابطة. وحينما تواجه الذات الإنسانيةُ العالَم تجده منفصلاً عنها، غريبًا عليها، مفتتًا.. مجرد مادة نسبية محايدة خاضعة لحركة المادة وحسب.

(هـ) تنتقل هذه العملية من مجالات الحياة العامة إلى حياة الإنسان الخاصة (الأسرة ـ أوقات الفراغ)، ومن خارجه (السوق ـ المصنع) إلى داخل ذاته أيضًا (أحلامه ـ مثالياته).

(و) تتصاعد هذه العملية إلى أن يصبح المجتمع بأسره مجالات غير متجانسة، غير مترابطة متناثرة لا يربطها رابط. ومن ثَمَّ يتزايد تحدُّد النشاطات والوظائف، وعدم تشابكها مع أية نشاطات أو وظائف أخرى.

٥ ـ تُعاد صياغة صورة الإنسان على النحو التالي:

(أ) يتم النظر إليه منعزلاً عن كليته الإنسانية، وعن مضمونه الاجتماعي المركب، فهو إنسان اقتصادي خاضع للحركيات الاقتصادية، أو إنسان جسماني خاضع

لقوانين الغريزة، لا يسأل أية أسئلة كلية نهائية، وإن جال في صدره شيء منها فإنه يجيب عنها إجابات مادية.

(ب) هذا يعني أن الإنسان يصبح ظاهرة واحدية غير مركبة، خاضع لكيانات مجردة أكبر منه يذوب فيها، ويرد إليها، ولا ترد هي إليه.

(جـ) ولأن الإنسان يعيش في الزمان والمادة وحسب، فإن هذه الكيانات المجردة (السوق ـ التاريخ ـ الجسد ـ الدولة) عادةً ما تكتسب أبعاداً مادية، وكثيراً من سمات الطبيعة/ المادة (نظام واحدي مغلق ـ كلي شامل ـ لا يعرف الثنائيات ولا الثغرات ولا أي انقطاع ـ مكتف بذاته ـ مرجعية ذاته ـ لا يكترث بالغائية الإنسانية ـ حتمي لا يعرف القيمة ـ لا يمكن تجاوزه).

(د) يمكن تسمية هذه الكيانات المجردة «المطلقَ العلماني»، وهي كيانات تهيمن على الإنسان تماماً.

(هـ) هذا يعني في واقع الأمر تبسيط ظاهرة الإنسان، إذ يصبح مجرد عناصر موضوعية (قابلة للدراسة) غير شخصية، متماثلة إلى حدٍّ كبير، فيَسهُل التعامل معها («معالجتها») ودراستها والتحكم فيها وإخضاعها لنماذج تحليلية بسيطة (عادةً كمية) وقواعد إجرائية ذاتِ طابع مادي كمي عام (وهذا هو الترشيد المادي للحياة).

٦ ـ يمكن القول بأن العلمنة هي «الترشيد المادي»، أي إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة/ المادة، بالشكل الذي يُحقِّق التقدم المادي (وحسب)، مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية، وكل العناصر الكيفية والمركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار، بشكل تدريجي ومتصاعد في مختلف مجالات الحياة، بحيث يصبح كل مجال خاضعاً للقوانين (المادية) الكامنة فيه، حتى يتحول الواقع إلى مادة استعمالية، ويتحول الإنسان إلى كائن وظيفي أحادي البُعْد. ومن ثَمَّ يمكن توظيف (حوسلة) كلٍّ من الواقع المادي والإنساني بكفاءة عالية، إلى أن يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية (ونهاية التاريخ)، حين تتم برمجة كل شيء والتحكم في كل شيء، وضمن ذلك الإنسان نفسه، ظاهره وباطنه. ويؤدي الترشيد المادي إلى ضمور

الحيز الإنساني واختفائه وإنكار التجاوز الكامل، ومن ثَمَّ، فهو شكل من أشكال العلمنة الشاملة.

٧ـ ونحن نذهب إلى أن العلمانية (الشاملة) والإمبريالية صنوان. .

(أ) فرغم أن الإنسان الغربي بدأ مشروعه التحديثي بالنزعة الإنسانية (الهيومانية)، التي همَّشت الإله ووضعت الإنسان في مركز الكون، فإنها ـ شأنها شأن أية فلسفة علمانية شاملة (تدور في إطار المرجعية الكامنة المادية) ـ ترى أن الإنسان هو كائن طبيعي/ مادي يضرب بجذوره في الطبيعة/ المادة، لا يعرف حدوداً أو قيوداً ولا يلتزم بأية قيم معرفية أو أخلاقية، فهو مرجعية ذاته، ولكنه في الوقت نفسه يتبع القانون الطبيعي، ولا يلتزم بسواه، ولا يمكنه تَجاوُزه. ولذا، فهو في واقع الأمر كائن غير قادر إلا على التمركز حول مصلحته (منفعته ولذته) المادية وبقائه المادي (فالإنسانية مفهوم أخلاقي مطلق متجاوز لقوانين المادة مفارق لها)، غير قادر على الاحتكام إلى أية أخلاقيات. . إلا أخلاقيات القوة المادية.

(ب) ولذا، فبدلاً من مركزية الإنسان في الكون تظهر مركزية «الإنسان الأبيض» في الكون، وبدلاً من الدفاع عن مصالح الجنس البشري بأسره يتم الدفاع عن مصالح «الجنس الأبيض». وبدلاً من ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة، وتأكيد أسبقية الأول على الثاني، تظهر ثنائية الإنسان الأبيض في مقابل الطبيعة/ المادة وبقية البشر الآخرين (الذين يصبحون جزءاً لا يتجزأ منها) وتأكيد أسبقيته وأفضليته عليهم. وبدلاً من الاحتكام إلى القيم الإنسانية تُستخدَم القوة. ومن ثَمَّ، يصبح هم هذا الإنسان الأبيض غزوَ الطبيعة المادية والبشرية وحوسلتها، وتوظيفها لحسابه واستغلالها، بكل ما أوتي من إرادة وقوة.

(جـ) من هذا المنظور، يمكن القول بأن العلمانية (الشاملة) هي النظرية، وأن الإمبريالية هي الممارسة. ولكن الممارسة أخذت شكلين مختلفين باختلاف المجال (ومن ثَمَّ تمت تسميتهما كما لو كانا ظاهرتين منفصلتين لا علاقة للواحدة منهما بالأخرى). فالإمبريالية في الداخل الأوربي تأخذ شكل الدولة العلمانية الرشيدة (الملكيات المطلقة ـ الدول الديمقراطية منذ الثورة الفرنسية ـ الحكومات الشمولية). وفي مرحلة لاحقة أخذت شكل ما نسميه «الإمبريالية النفسية»

(وهي تصعيد معدلات الاستهلاك من خلال تسليط الإعلانات على الإنسان الحديث المنعزل عن أسرته الخاضع للنسبية، ومن خلال إعادة صياغة صورة الذات بحيث يصبح الاستهلاك السبيل الوحيد أو الأساسي لتحقيقها). ويتحدث هابرماس في هذا السياق عن «استعمار الحياة». وجوهر الإمبريالية الداخلي فرض الواحدية الطبيعية/ المادية على المجتمع، أي ترشيده في الإطار المادي لصالح الطبقات الحاكمة.

(د) أما في بقية العالم، فقد أخذت الإمبريالية أشكالاً كثيرة (الاستعمار الاستيطاني ـ الاستعمار التقليدي ـ الاستعمار الجديد ـ النظام العالمي الجديد). وجوهر إمبريالية الخارج فرض الواحدية الطبيعية/ المادية على بقية المجتمعات الإنسانية وترشيدها في الإطار المادي لصالح المجتمعات الغربية ككل.

٨ ـ تتصاعد عمليات الترشيد المادي، ويتم تطبيقها على مستوى العالم بدرجات متزايدة (من خلال الاستعمار بالدرجة الأولى، والنخب الحاكمة المحلية المغتربة ثانيًا)، وهو ما يؤدي إلى تزايُد تساقُط الحدود والخصوصية، بحيث يصبح العالم كله مادة استعمالية.. مجرد سوق ضخمة، ويصبح كل البشر كائنات وظيفية، أحادية البُعْد، يمكن التنبؤ بسلوكها وحوسلتها وتوظيفها. وعندما يسود التجانس الكامل بين معظم أو كل المجتمعات البشرية، وعندما تتلاقى وتتبع نمطًا واحداً وقانونًا عامًا واحداً (قانون التطور والتقدم العالمي «الحتمي»، من منظور العلمانية الإمبريالية الشاملة) ـ يصبح العالم مكونًا من وحدات قد تكون غير مترابطة ولكنها متشابهة، ما يحدث في الواحدة يحدث في الأخرى (وهذا ما سماه ماكس فيبر «القفص الحديدي»).

وبشكل عام.. يمكن القول بأنه بعد أن تصل المتتالية العلمانية الشاملة إلى التحقق في معظم حلقاتها تُمحى الثنائيات (خالق/ مخلوق ـ جسد/ روح ـ ظاهر/ باطن ـ عام/ خاص)، وتُمحى بذلك تركيبية الإنسان ومقدرته على التجاوز (تجاوز الطبيعة/ المادة وذاته الطبيعية/ المادية)، فيختفي الإنسان الفرد، الحر، الواعي، المسئول أخلاقيًا واجتماعيًا، ويذوي كيانه كمقولة مستقلة عن عالم الطبيعة/ المادة، ويصبح جزءاً لا يتجزأ منها. ومع إنكار تركيبية الإنسان ومقدرته

على التجاوز تسود الواحدية المادية، وتُنزَع القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة)، فيسقط في قبضة الصيرورة المادية، ويظهر الإنسان الطبيعي الذي يُعرَّف في ضوء احتياجاته المادية: حدوده حدود المادة، أهدافه وغاياته وأخلاقه مادية، سلوكه وتطلعاته وأشواقه مادية، لا توجد مسافة تفصل بينه وبين الطبيعة/ المادة. ومن ثَمَّ، لا يوجد حيز إنساني مستقل يتحرك فيه الإنسان بقدر من الاستقلال والحرية. ولذا، فإنه لا يكون قابلاً للدراسة إلا في إطار النماذج الطبيعية/ المادية.

والإنسان الطبيعي/ المادي ليس فيه من الإنسان سوى الاسم! فهو كائن لا يتحرك في الحيز الإنساني وإنما في الحيز الطبيعي، فمرجعيته النهائية مرجعية مادية كامنة. وهو كائن يتم اختزاله إلى بُعد واحد (البُعد المادي)، ويتحول إلى ظاهرة علمية مادية قابلة للدراسة الموضوعية في كليتها. والإنسان الطبيعي فرد خالص (مرجعية ذاته)، يتوجه توجهاً حاداً نحو المنفعة واللذة (منفعته ولذته). وتترجم هذه الثنائية نفسها إلى الإنسان الاقتصادي الذي يبحث عن منفعته، والإنسان الجسْماني الذي يبحث عن لذته. فيؤدي هذا إلى ضمور الحس الاجتماعي، وتفريغ كَثير من الظواهر الإنسانية من مضمونها الاجتماعي، إذ يسقط كل شيء في هُوَّة المرجعية الفردية، وتسيطر على المجتمع قيم التعاقدية والحياد. ولكن الحياد يخفي في واقع الأمر قيم الصراع والداروينية، فالأخلاق الداروينية والصراع والبقاء للأصلح هي أخلاق عالم الحواس الخمس. وينقسم المجتمع إلى الأقوياء المنتصرين (الإنسان الأعلى السوبرمان ـ ما فوق الإنسان) والضعفاء المهزومين (الإنسان الأدنى السبمان أو ما دون الإنسان). ويحاول الإنسان قدر طاقته أن يحقق ذاته وفرديته، ولكنه رغم محاولاته الدائبة يخفق. فالتمركز حول الذات يؤدي إلى التمركز حول الموضوع. إذ يجد الإنسان نفسه خاضعًا للحتميات الطبيعية/ المادية، فهو مادة خالصة لا قداسة لها. كما أن المؤسسات الضخمة (الدولة ـ الإعلام) ترشِّد بيئته من الخارج وترشِّده هو من الداخل، ويتم فرض قوالب وأنماط محددة، ويسود التنميط، ولذا، فهو يتشيأ ويتحول من غاية إلى وسيلة. ومع تَصاعُد معدلات العلمنة تنقسم حياته إلى مجالات مختلفة، فتتشظَّى، وتظهر معايير مختلفة لمجالات الحياة، فتظهر في بداية الأمر معايير صارمة للحياة العامة، العالم الظاهر الكمي، وتُترك الحياة الخاصة لكل فرد إليه.. يسيِّرها كما يشاء، وحسب المعايير

الأخلاقية التي يراها. ثم تتغلغل العلمنة في الحياة الخاصة، وتفرض على الإنسان معايير النسبية والصراع، ويتزايد الارتباط بالعالم الحسي.. عالم الآن وهنا، عالم الجسد والجنس. ومن ثَمَّ، يَضمُر الإحساس بالتراث والتاريخ والهُوية والخصوصية.

٩ ـ وبذلك يتم تفكيكُ الإنسان تمامًا، وردُّه إلى الطبيعة/ المادة. ومع هذا يظل هناك إحساس بالكليات، هي كليات مادية (مطلقات علمانية) تتحرك في الحيز الطبيعي/ المادي، ومع هذا هي متجاوزة لحركة المادة والذرات المتشظية.. ولذا، يمكن أن نتحدث عن «الكل المادي المتجاوز» الذي يكون بمنزلة المركز (المادي) للعالم، ويكتسب العالم تماسكه وصلابته من وجود هذا المركز (ولذا، فهو عالم لوجو سنتريك Logo centric أو عالم له مركز). ويتحرك الإنسان الحديث باسم هذا المركز الإنساني (في بعض الحالات) والطبيعي/ المادي (في معظمها)، وتسود النسبية، ولكنها لا تكون مطلقة (بسبب وجود الكل المادي المتجاوز الذي يولِّد منه الإنسان الحديث معيارية ما). وهذا هو عصر التحديث والحداثة والمادية والبطولية، عصر حلم التجاوز من خلال المادة، والعقلانية المادية.

١٠ ـ ولكن كما تم تقويض الذات الإنسانية يتم تقويض الموضوع الطبيعي/ المادي. إذ يكتشف الإنسان أن الطبيعة الخارجية (داروين) والداخلية (فرويد) هي في واقع الأمر عالم من الفوضى والصراع والقوى المظلمة والظالمة، ولذا، فهي لا تصلح مصدرًا للقيمة. كما أن علم الفيزياء الحديثة بيَّن أن عالم الطبيعة/ المادة غير منضبط تمامًا، فهناك قوانين عدم التحدد والنسبية وغيرها. ومن ثَمَّ، تسقط الطبيعة/ المادة باعتبارها مركزًا، تمامًا كما سقط الإنسان من قبل. وتسود الواحدية المادية التي لا مركز لها (الواحدية السائلة)، وينتقل العالم من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة، مرحلة الواحدية الطبيعية المادية السائلة. وهذا الانتقال من عالم متماسك فيه معيارية (حتى وإن كانت مادية) إلى عالم مفكك بلا معيارية، هو الانتقال من عصر التحديث (والحداثة) إلى عصر ما بعد الحداثة، عصر البرجماتية واختفاء الذاكرة والرغبة في التجاوز، مرحلة اختفاء الذات والموضوع، ومن ثَمَّ اختفاء المركز (الإنساني والطبيعي). ومن ثَمَّ، فهي مرحلة اللاعقلانية المادية.

١١ ـ وكما تمت عولمة العلمانية الشاملة في مرحلة الصلابة يتم علمنتها في مرحلة السيولة، فيظهر فكر ما بعد الحداثة والنظام العالمي الجديد، وهما يؤكدان أن العالم لا مركز له، وأن كل الأطراف متساوية، وأن النسبية أمر مطلق. ولكن إذا كان النظام العالمي الجديد يؤكد على مستوى النظرية أنه لا مركز له، فإنه على مستوى الممارسة يتصرف باعتبار أن الغرب، بقيادة الولايات المتحدة، له اليد الطولى، في عالم أحادي القطب. . فهو يشكل المركز في واقع الأمر!

تحقق المتتالية العلمانية في الواقع

وما طرحناه متتالية نماذجية، أي متتالية مجردة تتحقق بطرق وأشكال مختلفة، ولا يلزم أن تتحقق كلها، وبالطريقة نفسها في كل زمان ومكان، وإنما تتحقق بعض حلقاتها وحسب في بعض الأزمنة والأمكنة بطرائق متعددة. ولذا، لا يلزم أن تتبدى كل سمات نموذج العلمانية الشاملة في كل ظاهرة أو مجال إنساني بالطريقة ذاتها وبالمقدار نفسه. بل نجد أن بعض السمات دون غيرها تتبدى في مجال ما دون الآخر، وبدرجات متفاوتة.

وتأخذ متتالية العلمنة في أوربا الغربية هذا الشكل تقريبًا: علمنة المجال الاقتصادي في أواخر العصور الوسطى ـ علمنة المجال السياسي في القرن السادس عشر ـ علمنة المجال الفلسفي في القرن السابع عشر ـ علمنة المجال الوجداني والأحلام في القرن التاسع عشر ـ علمنة الحياة الخاصة والسلوك في القرن العشرين. وهذه المتتالية تختلف عن متتالية العلمنة في أوربا الشرقية، حيث تم التحديث والعلمنة تحت رعاية الدولة. كما تختلف كلتيهما عن تاريخ العلمنة في الولايات المتحدة وروسيا القيصرية. وكل تلك التجارب في العالم الغربي تختلف بدورها عن متتالية العلمنة في العالم الثالث، حيث تمت عمليتا التحديث والعلمنة في البداية من خلال الجيوش الإمبريالية ثم من خلال الدولة التي تهيمن عليها النخب المحلية المغتربة. وفي الجملة: تختلف العلمنة من بلد لآخر حسب الظروف التاريخية والثقافية والاجتماعية لكل بلد.

وتجدر ملاحظة أن عمليات العلمنة البنيوية الكامنة قد تؤدي إلى توليد متتاليات

جديدة للعلمنة في بعض البلاد «المتخلفة» إلى العالم الثالث. إذ تتم أحيانًا علمنة الوجدان من خلال الإعلام والأفلام الأمريكية، ثم علمنة بعض جوانب السلوك من خلال الترويج لأزياء معينة وأشكال جديدة من المتعة، ثم تتم علمنة القانون. . ومع هذا يظل القطاع الاقتصادي والقطاع السياسي ـ مثلاً ـ يدوران في أطر أكثر تقليدية وأقل علمنة وحداثة. ويُلاحَظ هذا في تركيب الأسرة في العالم الثالث، حيث نجد أن كل جيل من أجيال هذه الأسرة، بل أحيانًا كل عضو، قد تمت علمنته بمعدلات مختلفة.

ويلاحظ أن تحقُّق حلقة ما من المتتالية لا تجبُّ بالضرورة ما يسبقها من حلقات. فبعد أن تسود الواحدية الطبيعية/ المادية تظل هناك دائمًا جيوب مقاومة من دعاة الواحدية الإنسانية ومن المؤمنين بالقيم الدينية. فهناك دائمًا حركات مقاومة واحتجاج على هذه العلمنة. ورغم أن العالم الغربي (وبعض أنحاء العالم الأخرى) قد دخل مرحلة السيولة الشاملة، إلا أن هناك جيوبًا إنسانية (هيومانية) ومسيحية لا تزال تحاول تأكيد أسبقية الإنسان على الطبيعة. كما أن هناك أيضًا عقلانيين ماديين يحاولون تأكيد الطبيعة/ المادة باعتبارها مصدرًا للمعيارية.

وهناك من يطرح سؤالاً شديد الأهمية والخطورة وهو: هل الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة مسألة حتمية؟ وهل مثل هذا الانتقال أمر «ممكن ومتيسر» في عالمنا العربي والإسلامي، بميراثنا الديني والأخلاقي الطويل والعميق؟ وهل هو أمر مرغوب فيه؟ وهذه كلها أسئلة مشروعة ومهمة، جديرة بالطرح والتفكير فيها، والإجابة عليها، في نهاية الأمر.

ولكن (رغم كل التساؤلات والتحفظات التي ذكرناها) تظل لهذه المتتالية مقدرة تفسيرية عالية، إذ يمكن من خلالها أن ندرك الفرق بين المجتمع الإنجليزي في منتصف القرن الثامن عشر والمجتمع الإنجليزي في أواخر القرن العشرين، فكلاهما مجتمع علماني. . ولكن شتان ما بينهما. فالأول تسوده العلمانية الجزئية: الفرد فيه لم يخضع بعد للمرجعية المادية الكامنة، أما الثاني فمجتمع تسود فيه العلمانية الشاملة، وتسيطر عليه الواحدية المادية تمامًا، ثم السيولة الشاملة. وهذا هو أيضًا الفرق بين المجتمع المصري في أوائل الخمسينيات

والمجتمع المصري في أواخر التسعينيات. وهو الفرق بين الخطاب العلماني في المراحل الأولى من العلمنة والخطاب العلماني في المراحل الأخيرة. وهو الفرق بين الدولة السوفيتية والدولة الأمريكية بعد إعلان الثورة (الأمريكية والبلشفية) مباشرةً وبينهما في الثمانينيات.

ولابد أن نؤكد أن الإنسان الفرد لا يتبنَّى ـ بالضرورة ـ النموذج السائد في مجتمعه بقَضِّه وقضيضه. فمعظم البشر يعيشون حياتهم المتعينة مستخدمين أكثر من نموذج وأكثر من مرجعية، بعضها قد يكون متناقضًا تمامًا مع البعض الآخر (والبشر قادرون دائمًا على التعايش مع التناقض!). فيمكن أن يعلمن الإنسان حياته الاقتصادية والسياسية بشكل كامل ويُخضعها للمرجعيات والمعايير والمنظومات العلمانية الشاملة، وفي الوقت نفسه يرفض (بشكل واعٍ أو غير واعٍ) علمنة سلوكه أو حياته الشخصية بالدرجة نفسها (أو لا يَجسُر علَى ذلك!)، ويرفض إخضاعها للمرجعية والمعايير والمنظومات نفسها التي طَبَّقها على حياته العامة. أي أنه في حياته السياسية والاقتصادية يخضع للعلمانية الشاملة وللواحدية المادية ويصبح شيئًا بين الأشياء، وفي حياته الخاصة يدور في إطار مرجعية متجاوزة، ولذا، فإنه يظل بشرًا حر الإرادة، ذا حسٍّ خُلقي قوي، يعي ثنائيات المطلق والنسبي. أي ما يزال يدور في إطار العلمانية الجزئية.

ومع هذا، تجب الإشارة إلى أن بعض الأفراد يتبنون نماذج علمانية شاملة، ويستخدمون مع ذلك ديباجات جزئية عن وعي وبدهاء مقصود، لأن الناس ينفرون بفطرتهم الإنسانية من العلمانية الشاملة بسبب وحشيتها وعدميتها.

ويذهب كثير من الدارسين إلى أن المشروع التحديثي (العقلاني المادي) في إطار العلمانية الشاملة مشروع غربي بالدرجة الأولى. ومن ثَمَّ، يرون أن على مَنْ يريد التحديث استيرادَ النماذج الغربية. كما أن هناك ـ على العكس من ذلك ـ من يذهب إلى القول بأن المشروع التحديثي العقلاني المادي، العلماني الشامل، إذا كان غربيًا، فنحن إذن «بروحانياتنا وإسلامنا» مُحصَّنون (والحمد لله!) ضده. والنموذج التفسيري الكامن في كلتا الرؤيتين نموذج تراكمي وليس توليديًا، يرى أن المعرفة كلها مُكتسَبة (أو مستوردة) من الخارج، وأن المعرفة الحديثة على وجه الخصوص

مكتسبة من الغرب، وينكر أن بعض جوانب المعرفة الأساسية (حديثًا وقديمًا) تُولَد داخل عقل الإنسان نفسه (أي أن النموذج التراكمي نموذج مادي بالدرجة الأولى).

ونحن نفضل استخدام نموذج توليدي في تحليل الظواهر الإنسانية لأنه أكثر تفسيريةً وتركيبيةً (دون أن نرفض بطبيعة الحال النماذج التحليلية التراكمية)، لأن عقل الإنسان ليس ـ كما يتوهم البعض ـ صفحة مادية بيضاء تتراكم عليها المعرفة بآلية. وإنما هو كيان مركب لأقصى حد، محاط بالأسرار والألغاز، يتلقى المعلومات ولكنه يصوغها ويضيف إليها، ويُبقي ويستبعد منها.

ولا يمكن إنكار أن للنموذج التحديثي العقلاني المادي العلماني الشامل جذوراً غربيةً واضحةً، وبالمثل لا يمكن إنكار أنه وصل إلى أول تَحقُّق تاريخي له في الحضارة الغربية من خلال ظروف (سياسية واقتصادية وحضارية) خاصة، وأنه انتقل من العالم الغربي إلى بقية العالم، بل اكتسحه اكتساحًا، لأسباب خاصة بالحضارة الغربية (من بينها النجاح المادي في المجتمع الغربي الذي يستند إلى نجاحه في تجربته الإمبريالية. ومن بينها أيضًا أسباب تاريخية هو غير مسئول عنها مثل غياب القوى الأخرى المضادة، مثل إمبراطورية المماليك أو الدولة العثمانية أو الإمبراطورية الصينية، فقد كانت كلها تمر بلحظات ضعف، كان يمكن أن تكون مؤقتة). ولكن على الرغم من كل هذا، فنحن نذهب إلى أن تفسير جاذبية النموذج التحديثي العلماني الشامل على أساس تراكمي لا يكفي لتفسير ظاهرة الاكتساح هذه. ونرى أن أحد أهم أسباب نجاحه على المستوى العالمي هو أن جذوره كامنة في النفس البشرية نفسها. وأنه تعبير عن نمط متكرر ونزوع إنساني كوني، وهو النزوع الجنيني ورغبة الجزء في الذوبان في الكل والإنسان في الطبيعة/ المادة والعودة إلى الرحم (الكوني). ويجب أن ندرك العلمانية في إطارها هذا فهي ليست مقصورة على الزمان والمكان الغربيين.

الباب الثاني

بعض تبديات النموذج العلماني

الفصل الأول
المطلق العلماني

في محاولتنا التوصل إلى تعريف مركب وشامل للعلمانية قمنا بسكٍّ بعض المصطلحات التي وجدنا أن لها قيمةً تحليلية وتفسيرية عالية، مثل المطلق العلماني والنموذج العلماني والمتتالية النماذجية. وفي هذا الفصل عرضٌ موسَّع لهذه المصطلحات وما يتعلق بها.

المطلق العلماني الشامل

حاولنا ـ من خلال تحليل بعض تعريفات العلمانية والمصطلحات المتصلة بها ـ أن نصل إلى نمط عام متكرر له قيمة تفسيرية عالية. والنمط المتكرر هو النموذج الكامن. ولكن كل نموذج يدور حول مطلق، بمعنى «ركيزة نهائية» أو «أساس نهائي». ويمكن تعريف المطلق بأنه المركز الذي يتجاوز كل الأجزاء ولا يتجاوزه شيء، وبأنه ما يؤدي وجوده إلى تماسك أجزاء النسق. فهو مصدر الوحدة والتناسق، وهو الركيزة النهائية للنسق، أو الصورة المجازية، والمبدأ الواحد، والمرجعية النهائية، والميتافيزيقا المسبَقة. وأي نموذج فلسفي لابد أن يكون له مركز يشكل مطلقه، ويقبله أتباع دون تساؤل بشأنه أو نقاش.

والنماذج الفكرية العلمانية قد تنكر أية نقطة مرجعية تتجاوز هذه الدنيا، إلا أنها تستند إلى ركيزة أساسية ومرجعية نهائية كامنة في المادة (الطبيعة أو الإنسان أو التاريخ)، ولذا، فهي ـ أي المادة ـ مرجعية نهائية مادية، مركز مطلق أو مركز يشكل مصدر التماسك في الكون والمجتمع، ويزوده بالهدف والغاية، ويشكل أساس

وحدته، ويتجاوز كل الأجزاء (من الناحية التفسيرية)، وإن كان لا يتجاوزها أنطولوجيًا بسبب كمونه فيها. هذا المطلق في أقصى درجات تعميمه هو المبدأ الواحد. وقد يأخذ أشكالاً كثيرة، ولكنه في التحليل النهائي هو الطبيعة، التي نشير إليها عادةً بـ «الطبيعة/ المادة».

وهذا المطلق العلماني الأساسي الكامن هو وحده المطلق النهائي، هو وحده الثابت، وما عداه متغيِّر، مجرد تنويعات عليه. فيقول المرء: «قانون الطبيعة أو قانون الحركة هو كذا»، أو يقول: «إننا توصلنا إلى كذا، وهو ما يتفق والقوانين الطبيعية/ المادية». ومن هنا يأتي الحديث عن «الإنسان الطبيعي»، أي «الإنسان الطبيعي المادي» الذي يعيش حسب قوانين الطبيعة/ المادة ويستمد منها وحدها المعرفة والقيم الأخلاقية والجمالية. وقد عبَّر هذا المطلق النهائي (هذه المرجعية النهائية المادية الكامنة) عن نفسه في بداية الأمر بشكل واضح مباشر. فكان هوبز يشير إلى الدولة/ التنين، وإلى الأخلاقيات الذئبية للإنسان باعتبارها تعبيراً عن الطبيعة/ المادة. كما تحدَّث لوك عن عقل الإنسان والصفحة البيضاء التي لا تختلف عن الطبيعة/ المادة في أي شيء. وقام كثير من فلاسفة الاستنارة بمحاولة رؤية الإنسان باعتباره آلة وحسب، وقد بسَّط بنتام المنظومة الأخلاقية وجعلها تدور حول المنفعة واللذة بشكل آلي. ويمكن أن نضم إلى هؤلاء دعاة النظرية العرْقية الغربية، التي زودت الإمبريالية الغربية بإطار نظري لإبادة الملايين، إذ ترى هذه النظرية أن ما يميِّز البشر ومرجعيتهم النهائية (المادية الكامنة) هو انتماؤهم العرْقي (الطبيعي/ المادي)، ومن ثَمَّ، يمكن تفسير تفاوتهم بالعودة إلى القوانين البيولوجية (الطبيعية/ المادية).

ويُسمِّي الماركسيون هؤلاء الفلاسفة بالماديين الآليين أو الماديين السُذَّج أو السُّوقيين، وهم بالفعل أصحاب رؤية مادية واحدية للإنسان، يتحدثون عن الدوافع الإنسانية وعن الطبيعة البشرية بشكل تافه ساذج أحاديِّ البُعد. وقد أدَّى ذلك إلى رد فعل في الفكر الغربي، وظهرت محاولة لاستعادة مفهوم أكثر تركيبية للإنسان وعقله وعلاقته بالطبيعة والمجتمع، فظهرت مطلقات ومرجعيات نهائية مادية كامنة أكثر تركيبية - وإن لم تكن أقل كمونية -، مثل: اليد الخفية عند آدم سميث - المنفعة عند بنتام - وسائل الإنتاج عند ماركس - الجنس عند فرويد - إرادة

القوة عند نيتشه ـ قانون البقاء عند داروين ـ الطفرة الحيوية عند برجسون ـ الروح المطلقة عند هيجل التي تتحد بالطبيعة في نهاية التاريخ ـ روح التاريخ ـ روح الحضارة ـ روح العصر ـ عبقرية المكان ـ التقدم اللانهائي ـ عبء الرجل الأبيض باعتباره عبئًا حضاريًا . . . إلخ . ولكن، رغم التركيبية الظاهرة لهذه المفاهيم، إلا أنها مجرد تنويع مركب على مفهوم الطبيعة/ المادة نفسه . فالمنفعة والجنس والطبقة لابد أن تُفسَّر، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، تفسيرًا ماديًا .

والمطلق العلماني النهائي والمرجعية النهائية المادية كما أسلفنا هو الطبيعة/ المادة، ولكن ثمة تطابقًا شبه كامل بين الصورة الكامنة وراء الطبيعة/ المادة، باعتبارها مفهومًا فلسفيًا، وبين صورة السوق/ المصنع . .

١ ـ فالسوق/ المصنع شامل لا انقطاع فيه ولا فراغات، فهو يمتد ليشمل الوطن بأسره، وها هو قد امتد ليشمل العالم .

٢ ـ وهو شيء منتظم متسق ونفسَه، خاضع لقوانين ثابتة منتظمة مطردة واضحة بسيطة رياضية حتمية آلية .

٣ ـ وهو لا يكترث بالفرد ولا بالإنسان، ولا بالخصوصيات ولا بالغائيات أو القيم الإنسانية، فهو يتجاوز الإنسان ولا يتجاوزه الإنسان .

٤ ـ وهو يتحرك بشكل تلقائي آلي حسب قوانين العرض والطلب الآلية الرياضية الصارمة الكامنة في السوق نفسه .

٥ ـ والسوق/ المصنع ـ أخيرًا ـ يحوي داخله قوانينه وكل ما نحتاجه لفهمه، وهو «واجب الوجود» في النظم الرأسمالية والنظم الاشتراكية على حدٍّ سواء .

ولا ندري . . أتبنَّى المفكرون العلمانيون الشاملون آليات السوق/ المصنع كمقولات لإدراك الطبيعة كنظام واحدي آلي شامل وكمرجعية نهائية مادية، أم أن دراسة الطبيعة/ المادة سبقت ذلك، ثم استُخدمت مقولاتها لتأسيس السوق/ المصنع وتنظيمه على هديها؟ . . وعلى كلٍّ، فإن هذا أمر ثانوي، إذ يظل هناك هذا التطابق المدهش بين الطبيعة/ المادة والسوق/ المصنع . والإنسان الاقتصادي هو الإنسان الطبيعي حينما يذهب إلى السوق والمصنع فيذعن لقوانينه التي لا تختلف عن قوانين الطبيعة/ المادة .

ولا يختلف وصف دعاة الداروينية الاجتماعية للسوق عن وصفهم للطبيعة/ المادة، فالواحد يكاد يكون هو الآخر، و "الصراع من أجل البقاء» و "البقاء للأصلح» قيم نهائية مادية تهيمن على السوق هيمنتَها على الطبيعة/ المادة. وعملية التطور عملية مندفعة من داخل المادة تمامًا مثل آليات السوق. وحينما تتم عملية الترشيد والحوسلة (التي تفرض الواحدية على المجتمع)، فهي تتم في إطار مفهوم الطبيعة/ المادة والسوق/ المصنع.

والسلعة من المطلقات العلمانية والمرجعيات النهائية المادية الأخرى، وكذلك رأس المال (مراكمة المال باعتبارها المعيار المادي النهائي الذي لا يمكن تجاوزه). وفي المنظومة القومية العضوية، يصبح الشعب العضوي هو هذا المطلق. أما في المنظومة الإمبريالية، فالمطلق هو الحضارة الغربية وعبء الرجل الأبيض (أو شيء من هذا القبيل). ويمكن القول بأن مفهوم التقدُّم (المادي) واحد أيضًا من أهم المطلقات العلمانية. والمطلق العلماني كامن، ولكنه ليس ساكنًا، ولذا، فهو يتغيَّر ويتلون حسب المرحلة التاريخية.

ومنذ منتصف الستينيات أُضيف عنصر ثالث هو مؤسسات اللذة، بحيث أصبحت دورة الإنسان ثلاثية: الإنتاج في المصنع، الاستهلاك في السوق، اللذة في الملهى الليلي (أو أي معادل موضوعي). ولكن هذه الإضافة لم تغيِّر البنية الأساسية الواحدية الشاملة.

وقد تبدَّى المطلق العلماني على المستويين التاريخي والسياسي في شكل مؤسسة الدولة المطلقة، التي أصبحت أهم آلية من آليات العلمنة داخل أوربا في المراحل الأولى، ثم قامت جيوشها الإمبريالية بإشاعة النموذج العلماني في بقية العالم منذ نهاية القرن التاسع عشر.

ويرى بشير نافع أن الدولة أكثر المؤسسات التي صنعتها يد الإنسان قربًا من حالة الطبيعة (من الناحية البنيوية الفلسفية بطبيعة الحال)، فالدولة تتبع قانونًا شاملاً مستمرًا يشمل الوطن بأسره. وهو قانون ثابت مطرد حتمي آلي، كامن في الدولة. وهي لا تكترث بالفرد أو بالإنسان، فهو مجرد وسيلة لتحقيق غاياتها ومصلحتها. والدولة «واجبة الوجود» في النظم الحديثة، وبهذا المعنى تُعدُّ الدولة التحققَ الكامل

والأمثل للمطلق العلماني (ومع هذا نلاحظ أن السوق والمصنع واللذة تنازعها المطلقية والمرجعية النهائية).

ونحن نذهب إلى أن الإنسان الحديث تم تدجينه وتحويله إلى سبمان (ما دون الإنسان)، متكيف مع المجردات المطلقة اللاإنسانية (مصلحة الدولة ـ قانون الحركة. . . إلخ) منَ خلال شعارات مثل «العودة للطبيعة». فمثل هذا الشعار هو في واقع الأمر دعوة للإنسان إلى أن يعود لحركة المادة ويقبلها ويذعن لها، متجاوزاً بذلك وجودَه المتعيِّن، وحسه الخُلقي، وخصوصيتَه وفرديتَه، وفطرتَه الإنسانية. أي أن عملية تنميط الإنسان وبرمجته وتَشييئه تتم من خلال تدريب وجدانه على قبول الطبيعة/ المادة، هذا الكيان غير الإنساني المتجاوز للإنسان، باعتبارها المرجعية النهائية.

وقد بدأت المتتالية العلمانية بأن جعلت الإنسانَ المطلقَ العلماني، ومركز الكون، والمرجعية النهائية المادية. فهو العنصر الذي يتجسد من خلاله المركز الكامن في النموذج. وبهذا أصبح الإنسان مطلقًا لا تمكن محاكمته، فهو تجسيد للمبدأ الواحد. ومع تَصاعُد معدلات الترشيد والحوسلة، بدأ الإنسان يتراجع كنقطة مرجعية، وظهرت مطلقات مادية علمانية غير إنسانية ـ مثل الدولة المطلقة ـ تشكل هي نفسُها المرجعية النهائية المادية. وكان كل هذا يعني أن يظل الكون في حالة تماسك وذا بنية واضحة يستطيع العقل تفسيرها، ولذا، تظل هناك ميتافيزيقا ومرجعية نهائية، وتظل هناك ثنائية صلبة وازدواجية. ولكن هذا يتنافى وطبيعةَ النسق المادي. ولم يكن هناك مفرٌّ من تَجاوُز هذه المطلقات لتسود الواحدية المادية (الصلبة) تمامًا. ومن ثَمَّ تتصاعد معدلات العلمنة، وينتشر المركز في كل عناصر النموذج، ويتجسد من خلالها جميعًا بلا تمييز ولا تفرقة، فيتم التساوي فيما بينها وتسويتها. وفي هذه الحالة، يختفي المركز ويتلاشى، وتختفي المرجعيات النهائية المادية، إلى أن يصبح المطلق هو الإجراءات. فيظهر ما يُسمَّى أخلاقيات الصيرورة، أي أن يتم الاتفاق بين الجميع على أن المركز والمرجعية النهائية وما لا يقبل النقاش هو الإجراءات وحسب. . قوانين اللعبة، أما نوعية اللعبة والهدف منها، فهي أمور يمكن مناقشتها والتفاوض بشأنها! . . وهذه هي مرحلة الواحدية السائلة.

والحضارة العلمانية الغربية، بهذا المعنى، حضارة فريدة تمامًا. فلأول مرة في تاريخ الإنسان يُلغَى الهدف والغاية ويتحرر المطلق منهما (فيصبح «الوجوس» بلا «تيلوس»، وميتافيزيقا بدون أخلاقيات). وهذا هو الإدراك الأساسي الكامن وراء عالم ما بعد الحداثة، فهو عالم قد تمت تصفيته وتطهيره تمامًا من المطلقات والمرجعية النهائية، فلا مركز ولا هامش، وإنما عالم أفقي متساو مسطح، لا يوجد فيه وضع خاص أو متميِّز لأي شيء ـ وضمن ذلك الإنسان ـ. ولذا، فهو عالم خال من المعنى، ليس بإمكان الدالِّ فيه أن يرتبط بالمدلول لأنه عالم لا يحتوي على أي مطلق يربط بين التفاصيل كلها.. عالم نسبي تمامًا، ولكنه مع هذا يخلع المطلقية على النسبية. فالمرجعية النهائية هي ـ في الحقيقة ـ إنكار المرجعية، والمطلق الثابت الوحيد هو النسبي المتغيِّر، وهذا ما يُعبِّر عنه الفكر المادي بالقول «لا ثبات إلا لقوانين التغير». ومع هذا تظل هناك الداروينية وفكرة البقاء للأقوى باعتبارها المرجعية الوحيدة الثابتة في عالم الواحدية السائلة وما بعد الحداثة والنظام العالمي الجديد.

اللحظة العلمانية الشاملة النماذجية

اللحظة النماذجية هي لحظة تعيُّن النموذج وتبلوره، وهي لحظة يفصح فيها النموذج عن جوهره ووجهه الحقيقي. ونحن نشير إلى اللحظة العلمانية الشاملة النماذجية باعتبارها «لحظة الصفر العلمانية»، لأن أسطورة أصل الوجود التي تطرحها العلمانية الشاملة تذهب إلى أن العالم ظهر بالصدفة المحضة، من مادة أولية سائلة غير مُشكَّلة، ومن خلال تفاعل كيمائي بسيط أنتج خلية واحدة لزجة، تطورت بالصدفة حسب قانون صارم، ثم نمت وتطورت إلى أن أصبحت الإنسانَ الطبيعي (المادي)، ذا العقل الذي يشبه الصفحة البيضاء الشمعية، الذي لا يتمتع بأي تميُّز عن الطبيعة. فهو بغير هُوية محددة، ولا يمكنه تَجاوُز ذاته الطبيعية أو الطبيعة/ المادة، ويعيش خاضعًا تمامًا لقوانين الضرورة والصيرورة.. لا يملك فكاكًا منها، فكأن كل لحظات وجوده هي سيولة دائمة، فهي لحظة جنينية (نسبة إلى الجنين) كاملة.

ولكن نقطة الصفر لا تنصرف إلى الأصل وحسب، وإنما تنصرف إلى النهاية

(التي تميل إلى الصلابة في بعض جوانبها وحسب). فنهاية النموذج العلماني تفترض أن الإنسان سيكون متحكمًا تمامًا في واقعه، متمركزًا تمامًا حول ذاته، فهو كالإله. يتجاوز الخير والشر والبكاء والضحك، ومن ثَمَّ يصل إلى نقطة نهاية التاريخ وقمة التقدم والفردوس الأرضي. ولكن هذه اللحظة، رغم صلابتها، هي أيضًا لحظة جنينية يفقد فيها الإنسان مركزيته وحدوده وهُويته واستقلاله عن الطبيعة، ويصبح جزءًا لا يتجزأ من الكل: الدولة ـ المجتمع ـ الطبيعة ـ الطبقة العاملة. وتسود الواحدية المادية، فيصبح الكون واحديًا ماديًا تمامًا، متساويةً أجزاؤه، ولهذا السبب تكون لحظة النهاية لحظة سيولة كاملة (مثل لحظة البداية تمامًا). ولحظة البداية، شأنها شأن لحظة النهاية، هي أيضًا لحظة «ترانسفير» حيث يمكن أن يحل أي شيء محل آخر، ويصبح قابلاً للاستعمال والنقل والترحيل. وهي لحظة تَشيُّؤ وتَسلُّع وتَوثُّن، إذ تسري على الإنسان القوانين نفسها التي تسري على الأشياء وتصبح الطبيعة/ المادة مرجعيته النهائية المادية، فيصبح كائنًا طبيعيًا وشيئًا يشبه الآلة.

واللحظة النماذجية يمكن أن تكون لحظة فكرية، أي أن تتحقق في نسق فلسفي يصل صاحبه إلى جوهر الأمور، فلا تغشى عيونَه غشاوةٌ. ويمكن أن تكون لحظة فعلية، أي أن تتحقق في الواقع نفسه، حين يحاول شخص أو نظام اجتماعي أن يحقق النموذج بحذافيره ويفرضه فرضًا على الواقع.

ولعل من أهم الفلاسفة العلمانيين الشاملين، من منظور اللحظة النماذجية الفكرية، الفيلسوف توماس هوبز، الذي تشكل كتاباته لحظة تَعيُّن للنموذج العلماني الشامل وواحديته المادية الصارمة، ومرجعيته المادية الصراعية الوحشية، وإنكاره حريةَ الإنسان وإرادتَه ومقدرتَه على التجاوز. وقد تبعه إسبينوزا بخطابه الهندسي المادي الصارم، حيث تختفي أية غائية أو تَجاوُز، ويغيب الإنسان تمامًا في المجردات اللاإنسانية. وقد أثار هذا الوضوح والتبلور في النماذج قلق كثير من الفلاسفة العلمانيين، فقاموا بمحاولات يائسة لإضافة محسِّنات فلسفية وثنائيات ظاهرية واهية. ولعل الجدل الهيجلي أهم محاولة في هذا المضمار، إذ أنه يصر على جدلية الواقع وعلى تجاوز المعطيات الحسية للواقع بشكل مستمر، ولكنه مع هذا ينحدر إلى نقطة الصفر العلمانية مرة أخرى مع التحام الذات بالموضوع، ومع نهاية

التاريخ حين يتحقق العقل الكلي والمطلق في التاريخ والطبيعة، وهي النقطة التي ينتهي فيها التجاوز.

وفي الفلسفات الماركسية، تُطلُّ نقطة الصفر العلمانية في عبارة «في التحليل الأخير وفي نهاية الأمر». فأمَام التنوع اللامتناهي للعالم، أدرك أصحاب النموذج العلماني الشامل أن هناك عالمًا من الأفكار والأحلام والاختيار الحر والقيم، وكان عليهم رده إلى الطبيعة/ المادة حتى تسود الواحدية. ولذا، سُمِّي عالم الأفكار والقيم بـ «البناء الفوقي»، ووُصف بأنه ليس له وجود حقيقي، فهو مجرد ظاهرة تابعة (بالإنجليزية: إبي فينومنون epiphenomenon)، وتعبير باهت عن البناء التحتي ليس إلا، ويصبح الجهد المعرفي عبارةً عن فكِّ شفرة البناء الفوقي من خلال البناء التحتي. ويمكن تفسير سلوك الإنسان بهذه الطريقة، من خلال فهم حركة المادة، فهي المرجعية النهائية، فيُفسَّر سلوك الإنسان من خلال العناصر الاقتصادية أو من خلال الجنس أو من خلال ما يُسمَّى «إرادة القوة»، فكل شيء «في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير» إن هو إلا مادة.. يُردُّ إلى المطلق العلماني النهائي (الطبيعة/ المادة). فيُردُّ الباطن (الروحي الفوقي) إلى الظاهر (المادي التحتي)، وتُردُّ الهُوية (الخاصة) إلى القانون العام، ويحل ما هو غير إنساني محلَّ ما هو إنساني. ويتضح لنا أن العقل (في التحليل الأخير) ليس إلا مادة تتراكم عليها الأحاسيس، وأن الإنسان (في نهاية المطاف) ليس سوى جزء من الطبيعة، وأن عقله (في نهاية الأمر) ليس غير صفحة مادية بيضاء تتراكم عليها الأحاسيس المادية التي تسجلها الأعصاب، فتصبح كل الأمور متساوية ـ نسبية ـ خاضعة للقياس، ويتم كشف كل شيء (أي تفكيكه). ومن ثَمَّ، يتحقق النموذج تمامًا في اللحظة النماذجية، وتُطلُّ الميتافيزيقا العلمانية الشاملة بوجهها العدمي القبيح، حيث يُقوَّض الإنسان تمامًا، ويُردُّ إلى ما هو دون الإنسان، وتختفي أية صلابة وتظهر السيولة الكاسحة. وما كان كامنًا في النموذج يصبح واضحًا. ويظهر أن الفكر العلماني الشامل ليس فكرًا تفكيكيًا بطبيعته وحسب، وإنما هو فكر تقويضي وإبادي كذلك.

ونقطة الصفر العلمانية هذه يمكن أن تأخذ شكلاً شاملاً، وهو ما يتضح في الخطاب ما بعد الحداثي، وتُستخدَم كلمة «أبوريا aporia» للإشارة إلى نقطة الصفر

العلمانية، وهي كلمة يونانية تعني «الهُوَّة التي ليس لها قرار»، حيث يصبح العالم هُوَّةً من الثقوب السوداء تبتلع كل شيء، فتسقط المطلقات العلمانية وغير العلمانية كافةً، وتسقط المطلقات الدينية والمادية على حد سواء، حتى نصل إلى عالم سائل لا نسق فيه ولا مرجعيات ولا تَجاوُز.

ويمكن القول بأن ما بعد الحداثة هي تحقُّقٌ للعوامل التفكيكية داخل المنظومة التحديثية، وأنها تحقُّق للنسبية الكامنة في النموذج التحديثي، بحيث تصبح نسبية كاملة وصيرورة تامة وسيولة شاملة. وإذا كانت المنظومة التحديثية أدَّت إلى تفكيك الإنسان وإحساسه باللامعيارية (الأنومي)، وإذا كانت الحداثة هي احتجاجَ الإنسان على ما يحدث له فإن ما بعد الحداثة هي تطبيع كامل لهذه اللامعيارية، وتعبير عن تقبُّل الإنسان لحالة التشيُّؤ الناجمة عن التحديث.

اللحظات السنغافورية والتايلاندية والنازية/الصهيونية

وحتى نزيد من المقدرة التحليلية لمفهوم نقطة الصفر العلمانية سنشير إلى ثلاث لحظات علمانية شاملة نماذجية مختلفة، أقلَّ عمومية من لحظة الصفر العلمانية، وإن كانت من تجلياتها، وهي:

١ ـ اللحظة السنغافورية، والتي يظهر فيها الإنسان الاقتصادي.

٢ ـ اللحظة التايلاندية، والتي يظهر فيها الإنسان الجسماني.

٣ ـ اللحظة النازية (والصهيونية)، والتي يظهر فيها الإنسان الطبيعي/ المادي أو الإنسان كمادة محض.

والإنسان في هذه الحالات جميعًا، إنسان طبيعي وظيفي، يُعرَّف في إطار وظائفه البيولوجية والاجتماعية.

١ ـ اللحظة السنغافورية: نسبة إلى سنغافورة، وهي بلد صغير في آسيا يتسم بأنه بلا تاريخ، ولا ذاكرة تاريخية، ولا تقاليد حضارية، أو منظومات قيمية راسخة. ولذا، فمن الممكن ببساطة تجاهُلها كلِّها أو تهميشها، حتى يتحول الإنسان إلى وحدة اقتصادية قادرة على الإنتاج والاستهلاك والبيع والشراء. ومن ثَمَّ، تصبح

البلد كلها مجموعة من المحلات والسوبر ماركتات والفنادق والمصانع، وينظر الناس إلى أنفسهم لا كبشر، وإنما كوحدات إنتاجية استهلاكية.

وقد أصبحت سنغافورة حلم كثير من أعضاء النخب الحاكمة في العالم الثالث التي تفهم التنمية في إطار اقتصادي محض. والرؤية السنغافورية هي الرؤية المهيمنة على المنظمات الدولية، مثل صندوق النقد والبنك الدولي، التي تعطي القروض في هذا الإطار الاقتصادي السنغافوري المحض. وقد اقترح أحد كبار الخبراء في البنك الدولي ذات مرة أن تتخلص الدول الغربية من نفاياتها النووية والعوادم الكيميائية وغيرها من الفضلات بإلقائها في البلاد الأفريقية نظير إعطائها بعض المعونات الاقتصادية، وهذه رؤية سنغافورية كاملة ترى البلاد، لا باعتبارها فنادق وأسواقًا ومصانع وحسب، وإنما باعتبارها مقلب نفايات!

و«اللحظة السنغافورية» لحظة أمسكت بتلابيب مجتمع بأسره. ولكنها يمكن أن تظهر على هيئة أفراد. ففي الاتحاد السوفيتي ظهرت فكرة أبطال الإنتاج، وهم بشر (مثل ستهانوف) كانوا يكرسون حياتهم كلَّها لعملية الإنتاج بشكل يفوق حدود طاقة البشر (وقد انتهت حياة ستهانوف بأن أصيب بالعديد من الأمراض، كما ظهر أن كثيراً من بطولاته كانت مجرد أكاذيب إعلانية!). كما أن كثيراً من نظريات الإدارة في الولايات المتحدة ذات طابع سنغافوري كامل، فهي نظريات تدعو إلى إخضاع جميع حركات العامل وسكناته للدراسة حتى يمكن توظيفها تمامًا في خدمة الإنتاج، لكي يصبح الجميع «أبطال إنتاج». وفي ذات الوقت، تقوم الإعلانات التليفزيونية بتحويل الجميع أيضًا إلى أبطال استهلاك. والدعوة إلى السوق الشرق أوسطية في عالمنا العربي الإسلامي هي دعوة إلى تحويل الإنسان العربي الإسلامي إلى إنسان سنغافوري، بحيث تتحول كل بلادنا إلى بوتيكات وسوبرماركتات.

٢ ـ اللحظة التايلاندية: نسبة إلى تايلاند، وهي بلد آسيوي أصبح قطاع البغاء فيه من أهم مصادر الدخل القومي، وتكوَّن فيه «لوبي» قوي من ملوك البغاء والمخدرات، حتى أصبح من المستحيل الآن تَخيُّل تايلاند بدون هذا القطاع الذي يتسم بأهميته الشديدة.

واللحظة التايلاندية تعبير عن الإنسان الجِسْماني، حيث يتحول الإنسان تمامًا إلى

أداة للمتعة (في عصر ما بعد الحداثة والاستهلاكية العالمية). وإذا كانت الدعوة إلى تحويل كل البلاد إلى تايلاند مسألة صعبة - إذ يفزع الناس من نزع القداسة تمامًا عنهم - ، إلا أن الحديث عن السياحة وتطوير القطاع السياحي يخبئ عادةً نزعة تايلاندية عميقة يتحاشى الجميع مواجهتها!

٣ - اللحظة النازية (والصهيونية): وهي أوضح اللحظات النماذجية وأكثرها مادية، لأنها تعبير مباشر عن الإنسان الطبيعي/ المادي. الإنسان كمادة محض، وكقوة إمبريالية مادية كاسحة. فالمجتمع النازي كان يعتبر الإنسان كائنًا طبيعيًا، مرجعيته النهائية الطبيعة/ المادة، ومرجعيته الأخلاقية المادية إرادة القوة، ولهذا نظر إلى البشر جميعًا باعتبارهم مادة استعمالية يمكن توظيفها، ويقوم الأقوى والأصلح (من الناحية الطبيعية/ المادية) بهذه العملية لصالحه. ومن هنا، تم تقسيم البشر، من منظور مادي مرشَّد، إلى أشخاص نافعين وأشخاص غير نافعين، وتَقرَّر إبادة بعض غير النافعين منهم ممن لا يمكن إصلاحهم وتحويلهم إلى عناصر منتجة، وذلك بعد دراسة علمية تمت من منظور مادي علمي مرشَّد.

ويمكن القول بأن معسكر الاعتقال النازي مجتمعٌ واحديٌّ ماديٌّ نماذجي تم التحكم في كل شيء داخله، وضمن ذلك البشر، وطُبِّقت عليهم نماذج رياضية صارمة ذات طابع هوبزي وإسبينوزي تم «تطهيرها» تمامًا من ظلال الإله، فلا رحمة فيها ولا تراحم، ولا مجال فيها لأية غائيات أو مرجعيات إنسانية، لأن المرجعية الوحيدة هي المنفعة المادية وإرادة القوة. ولذا، أُعطي كل إنسان رقمًا حتى يمكن إدارة المعسكر بكفاءة شديدة، وتحوَّل الإنسان إلى مادة استعمالية تُولَّد منها الطاقة (عمالة رخيصة) أو سلع (تحويل العظام إلى سماد، والشحوم الإنسانية إلى صابون، والشعر البشري إلى فُرَش. . . إلخ). وعلى هذا النحو، يتم تعظيم الفائدة وتقليل العادم.

وبالمثل، لا تُعتبَر اللحظة الصهيونية انحرافًا عن الفكر العلماني الشامل الإمبريالي، بل تمثل تبلوراً حاداً له. فانطلاقًا من الطبيعة/ المادة (باعتبارها المرجعية النهائية المادية)، ومن إرادة القوة وأخلاق الغاب (باعتبارها المرجعية الأخلاقية المادية)، نظرت الصهيونية إلى فلسطين باعتبارها أرضًا بلا شعب (أي أنها استبعدت

العنصر الإنساني منها)، وحوّلت كل شيء إلى مادة: فأصبحت فلسطين أرضًا تُستغَل، وأصبح الفلسطينيون أنفسُهم مادة بشرية تُنقل وتُباد وتُستغَل، وأصبح اليهود أيضًا مادة بشرية يتم تخليص أوربا منها عن طريق نقلها. ولحظة تَبلور النموذج العلماني هي عادةً ـ كما أسلفنا ـ لحظة ترانسفير، حيث يصبح كل شيء قابلاً للاستعمال والنقل.

واللحظات النماذجية الثلاث (السنغافورية والتايلاندية والنازية) ليست منفصلة تمامًا، فهي جميعًا لا تعترف إلا بالطبيعة/ المادة، وتحوِّل الإنسان إلى مادة نافعة، وتنزع عنه القداسة، وتعرِّيه من إنسانيته (بالإنجليزية: دي نيود de nude). وهو ما نسميه «الإباحية المعرفية» حيث لا حرمات ولا مطلقات، وحيث يُترك الإنسان عاريًا تمامًا أمام مؤسسة قوية تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة والنفعية الداروينية التي تقوم بحوسلته وتوظيفه. فإذا كان العالم مادة، وإذا كانت كل الأمور متساوية، والإنسان مادة لا قداسة لها ليس إلا، ولا توجد سوى مرجعيات أخلاقية مادية ـ فإن النشاط الجنسي ـ على سبيل المثال ـ يكون مجرد نشاط مادي، شأنه شأن النشاط الاقتصادي، ومن ثَمَّ يمكن النظر إلى طاقة الإنسان الجنسية باعتبارها طاقة طبيعية/ مادية يمكن توظيفها داخل إطار السوق والمصنع، أي أن تصبح الطاقة الجنسية مادة إنتاجية استهلاكية. ومن ثَمَّ، يمكن أن تظهر تجارة/ صناعة البغاء، وتصبح البغيُّ من أدوات الإنتاج، وهي في الماخور (في تايلاند أو في أي مكان) لا تختلف كثيرًا عن «أبطال الإنتاج» في المصانع السوفيتية أو الأمريكية، ولا عن اليهودي أو السُّلافي أو المعاق في معسكرات الاعتقال، إذ يتحول الجميع إلى مادة استعمالية وإلى طاقة محض! فالإنسان في اللحظة السنغافورية يتحول إلى طاقة إنتاجية وإلى قدرة شرائية تصب في عملية الإنتاج والاستهلاك القومي. بينما يتحول في اللحظة التايلاندية إلى طاقة جنسية تقدم خدماتها للمستهلكين من السياح، فتحسِّن الدخل القومي وتعدِّل ميزان المدفوعات لحساب الوطن. وفي اللحظة النازية والصهيونية يتحوَّل الإنسان غير النافع (اليهودي كمادة بشرية فائضة) إلى مادة استعمالية تزداد إنتاجيتها في معسكرات الاعتقال والسُّخرة أو في الدولة الصهيونية، أو يتم التخلص منها تمامًا في معسكرات الإبادة حسب مقتضيات الأمور (الأمر الذي يفيد الاقتصاد الوطني كثيراً!).

ونحن نعرف تمامًا، من خلال معرفتنا بالترشيد الإجرائي أو الأداتي وأخلاق الصيرورة، أن طبيعة العمل والهدف منه ليست لهما أية أهمية، فالمهم هو كيفية إدارته (الأداء والإجراءات) وكيفية توظيف الطاقة البشرية بأقل التكاليف لتحقيق أعلى عائد. ويبدو أن المجتمع الأمريكي المرشَّد في الإطار المادي يشارك في هذه الرؤية، أو على الأقل تشارك قطاعات مهمة فيه. فحينما قُبض على السيدة سيدني بيدل باروز Sydney Biddle Barows (وهي سيدة من أسرة باروز الأرستقراطية العريقة، التي أتى مؤسسها على سفينة الماي فلاور، أول سفينة نقلت المهاجرين الإنجليز إلى الولايات المتحدة)، وحينما وُجِّهت إليها تهمة إدارة حلقة دعارة في نيويورك، كان خط دفاعها أن الدعارة عمل استثماري.. «بيزنس» business (وهذا لا يختلف عن خط دفاع أيخمان عن نفسه، وهو أنه موظف حكومي ينفذ ما يوجَّه إليه من أوامر). وبعد فترة قصيرة من التردد، نفض الناس عنهم أية مرجعيات ميتافيزيقية متخلفة، واستطاعوا أن ينظروا إلى سيدة الماي فلاور بشكل موضوعي، وتحولت قصتها من قصة صاحبة ماخور، إلى قصة صاحبة عمل ناجح. وهو ما دفعها إلى نشر سيرتها الذاتية تحت عنوان قصة حياة الماي فلاور مدام، أو حياة سيدني بيدل باروز السرية. وأصبح هذا الكتاب من أهم الكتب المُتداولة، وحققت المؤلفة أرباحًا خيالية منه (كما هو الحال دائمًا مع مثل هذه الكتب في عصر الفضائح والترشيد الإجرائي). وبعد ذلك بعامين، صدر كتاب لنفس السيدة، وكان أكثر إجرائية، فقد كان يسمَّى آداب الماي فلاور: إتيكيت للراشدين المثقفين **Mayflower Manners: Etiquette for Consenting Adults**. وعبارة «كونسنتج أدلتس consenting adults» التي ترد في العنوان عبارة قانونية، تشير إلى أي شخصين بلغا سن الرشد قررا ممارسة الجنس سويًا، ولذا، فعملهما شأن خاص بهما. وفي هذا الكتاب قامت المدام بتعليم النساء كيفية التصرف بلباقة في الفراش، باعتبار أنها راكمت الكثير من المعرفة في مجال تَخصُّصها. وبعد ذلك بعام واحد، قامت السيدة نفسها الرائدة في مجالها بتدريس مقرر في إحدى المدارس الحرة عن هذا الموضوع. ولا ندري أيمكن أن تنتقل إلى المعاهد العليا وأكاديميات البحوث المتخصصة أم لا؟! وهل ستؤسس تخصصًا أكاديميًا جديدًا؟! وعلى كلٍّ.. تقوم إحدى مؤسسات الرَّفاه الخيرية (المجانية) في أستراليا، وهي إحدى المؤسسات

المدنية التطوعية غير الحكومية (NGO)، بترتيب دورات تدريبية للبغايا حتى يمكنهن تحسين أدائهن في ساعات العمل الشاقة المضنية! وحينما سُئل أحد مسئولي الدورة عن الحكمة من وراء ذلك، أجاب بحياد شديد رشيد بأن التخصص إحدى سمات العصر، وأن كثيراً من عاملات الجنس لا يعرفن قواعد الصحة التي تجب مراعاتها ومناهج الأداء المختلفة وحقوقهن وواجباتهن! (وهذا هو قمة الترشيد الأداتي).

ويُلاحَظ علمنة المصطلحات المستخدمة في وصف عملية تَحوُّل الإنسان المتكامل المركب إلى إنسان طبيعي وظيفي - اقتصادي سنغافوري - جسْماني تايلاندي - إمبريالي نازي أو صهيوني. وهذا أمر مُتوقَّع تمامًا، متسقَ ونفسه. فاللحظة العلمانية الشاملة النماذجية لحظة تَشيُّؤ كامل، ولذا، فإن ما يَصلُح لوصف الأشياء، يَصلُح لوصف الإنسان، واللغة المحايدة تجعلنا ننسى إنسانية الإنسان. فلم يكن النازيون يتحدثون مطلقًا عن «الإبادة»، وإنما عن «الحل النهائي». ولم تكن «أفران الغاز» سوى «أدشاش» تُستخدَم من أجل الصحة العامة. ولا يتحدث الصهاينة عن فلسطين، وإنما عن الأرض التي جاءوا «لزراعتها» (لا «لاغتصابها»). ولا يتحدث أحدٌ أثناء اللحظة السنغافورية عن توظيف الإنسان وتَسلُّعه، وإنما عن «تحسين مستوى المعيشة وزيادة الإنتاج، وتوفير الرفاهية والرخاء لأكبر عدد ممكن»، دون أية إشارة إلى الأبعاد الكلية والنهائية المترتبة على هذا!.

وتحييد المصطلحات في حالة اللحظة التايلاندية يستحق قدراً من التوقف عنده. فإذا كان تحييد المصطلح في حالة اللحظة النازية مأساويًا، فهو هنا بغير شك كوميدي! إذ يتحول البغاء إلى أهم القطاعات الاقتصادية (كما هو الحال في بعض الدول الآسيوية). ومن ثَمَّ، تصبح البغيُّ (التي يُقال لها في اللغة التقليدية «بروستيتيوت prostitute») في بداية الأمر مجرد عاملة جنس (بالإنجليزية: سكس وركر Sex worker)، عضو في البروليتاريا الكادحة، تقوم بنشاط اقتصادي منتج. ثم تتحول بالتدريج إلى بطلة قومية. وبعد قليل، قد يصبح من واجب الجميع أن يؤدوا واجبهم القومي (والعياذ بالله)!

ولكن ليس بإمكان أحد أن «يتحلَّى» بمثل هذه الشجاعة وهذا الحياد (إلا فيما ندر)، فالبشر - والحمد لله - لا يمكنهم نزع القداسة عن ذواتهم تمامًا وببساطة.

تناولنا في الفقرة السابقة ما سميناه «اللحظة النماذجية العلمانية». وسنتناول في هذا الجزء ظاهرة تُعد من أهم تجليات النموذج العلماني، نسميها «ظاهرة الترانسفير».

و«ترانسفير transfer» كلمة إنجليزية تعني حرفيًا «النقل»، وتُستخدَم عادةً للإشارة إلى طرد عنصر سكاني من محل إقامته وإعادة توطينه في مكان آخر. وهي تُستخدَم في الخطاب السياسي العربي للإشارة إلى محاولة الصهاينة الدائبة طرد العرب ونَقْلَهم (ترانسفير) من فلسطين إلى أي مكان خارجها، ونَقْلَ (ترانسفير) اليهود إليها. ولكننا نذهب إلى أن الترانسفير يُعبِّر عن شيء جوهري وبنيوي في الحضارة الغربية الحديثة، يتجاوز المستوى السياسي. فهذه الحضارة حضارة علمانية شاملة، ترى العالم بوصفه مادة استعمالية لا قداسة لها يمكن تحريكها وتوظيفها، وذلك لعدم وجود قيمة مطلقة لأي شيء. فالطبيعة قد وُجدت ليهزمها الإنسان، والإنسان نفسه لابد أن يخضع للمرجعية المادية، ولذا، فهو الآخر كيان مادي حركي لا يختلف عن الكيانات الأخرى، ويمكن نقله وتوظيفه وهزيمته وتسخيره بوصفه مادة استعمالية نافعة. ولذا، فإن الترانسفير نفسه ليس مجرد فعل سياسي أو رغبة أيديولوجية، وإنما مؤشر على نموذج حركي مادي يصيب الإنسان في الصميم، ويعيد تعريفه تعريفًا يودي به تمامًا. ويمكن أن نعيد النظر في تاريخ الحضارة الغربية الحديثة باعتبارها حضارة الترانسفير.

فقد بدأت هذه الحضارة بترانسفير أوَّلي هو حركة الاكتشافات، حيث انتقل الإنسان الغربي من عالم العصور الوسطى في الغرب إلى أماكن أخرى في العالم، وفي هذا علمنة كاملة للمكان والحيز، حيث يصبح المكان مجرد حيِّز يُستخدَم ويُوظَّف. كما واكب هذا ما نسميه «الثورة التجريدية»، وهي ثورة جعلت الإنسان قادرًا على التعامل مع الأشياء من منظور مجرد عام، حيث يهتم الإنسان بالقيمة التبادلية للأشياء لا بالقيمة المُتعيِّنة لها. ومن أهم مظاهر الثورة التجريدية ظهور قطع الغيار التي لا يمكنها أن تؤدي وظيفتها إلا بأن تكون متشابهة تمامًا وقياسية، حتى يمكن إحلال (ترانسفير) قطعة غيار محل الجزء التالف في أي زمان ومكان. ولعل

من المهم أن نشير إلى أن حركة الاكتشافات (الترانسفير من مكان إلى آخر)، والثورة التجريدية (الترانسفير من الخاص إلى العام)، وقطع الغيار (الترانسفير من قطعة إلى أخرى) ـ كلّها مرتبطة بشكل أو آخر بالتطور العسكري لأوربا. فقطع الغيار، على سبيل المثال، تم تطويرها في أتُّون الحرب، حيث كان من الضروري أن يقوم الجندي بتغيير التالف من بندقيته بسرعة حتى يمكنه استئناف القتال.

بعد هذا الترانسفير الوجداني أو الفكري أو الإبستمولوجي (المعرفي) الأوّلي، بدأت عملية الترانسفير الحقيقية. وقد تبدت عقلية الترانسفير في الحل الإمبريالي لمشكلات أوربا، أي تصدير هذه المشكلات من أوربا إلى الشرق ومن بينها المشكلات الاجتماعية. وكان أول هذه العمليات نَقْل الساخطين سياسيًا ودينيًا (البيوريتان) إلى أمريكا، والمجرمين والمخفقين في تحقيق الحراك الاجتماعي في أوطانهم إلى أمريكا وأستراليا. ثم تبعتها عمليات ترانسفير أخرى:

* نَقْل سكان أفريقيا إلى الأمريكتين لتحويلهم إلى مادة استعمالية رخيصة.

* نَقْل الهنود الحمر من مواطن سكناهم إلى مواقع أخرى أو إلى العالم الآخر (وعمليتا النَقْل مرتبطتان تمامًا، إذ كان نَقْلهم إلى العالم الآخر يتم أحيانًا عن طريق نَقْلهم من موقع إلى آخر!).

* نَقْل جيوش أوربا إلى كل أنحاء العالم، وذلك للهيمنة عليها وتحويلها إلى مادة بشرية وطبيعية تُوظَّف لصالح الغرب.

* نَقْل الفائض البشري من أوربا إلى جيوب استيطانية غربية في كل أنحاء العالم، لتكون ركائز للجيوش الغربية والحضارة الغربية (فيما يُعَد أكبر حركة هجرة في التاريخ).

* نَقْل كثير من أعضاء الأقليات إلى بلاد أخرى (الصينيين إلى ماليزيا ـ الهنود إلى عدة أماكن ـ اليهود إلى الأرجنتين) كشكل من أشكال الاستعمار الاستيطاني، إذ أن هذه الأقليات تشكل جيوبًا استيطانية داخل البلاد التي تستقر فيها.

* نَقْل كثير من العناصر المقاتلة من آسيا وأفريقيا وتحويلهم إلى جنود مرتزقة في الجيوش الغربية الاستعمارية، مثل الهنود (خصوصًا السيخ) في الجيوش

البريطانية. وفي الحرب العالمية الأولى تم تهجير ١٣٢ ألفًا من مختلف أقطار المغرب لسد الفراغ الناجم عن تجنيد الفرنسيين، بالإضافة إلى تجنيد بعضهم مباشرةً للقتال (وهذه هي أول «هجرة» لسكان المغرب العربي، وقد استمرت بعد ذلك تلقائيًا).

* في هذا الإطار المعرفي الترانسفيري، تمت عملية الاستيطان الصهيونية، التي هي في جوهرها تصدير لإحدى مشكلات أوربا الاجتماعية (المسألة اليهودية) إلى الشرق. فيهود أوربا هم مجرد مادة (فائض بشري لا نفع له داخل أوربا، ولكن يمكن توظيفه في خدمتها في فلسطين)، والعرب أيضًا مادة (كتلة بشرية تقف ضد هذه المصالح الغربية). وفلسطين كذلك مادة، فهي ليست وطنًا، وإنما هي جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة يُطلَق عليه كلمة «الأرض». فتم نَقْل العرب من فلسطين ونَقْل اليهود إليها، وتمت إعادة صياغة كل شيء بما يتلاءم ومصالحَ الإنسان الغربي.

كما تَبدَّت عقلية الترانسفير في تصدير المشكلات الاقتصادية لأوربا، فكان يتم تصدير البضائع الفائضة والبضائع الكاسدة والبضائع الرديئة (مثلما تم تصدير المجرمين واليهود والساقطين سياسيًا) إلى الشرق. وقد استمر النمط ذاته آخذًا أشكالاً مختلفة، لعل أهمها في الوقت الحاضر الشركات متعددة الجنسيات التي تُشيِّد الصناعات التي تُسبِّب نسبة عالية من التلوث في العالم الثالث. كما أن الغرب يقوم بدفن العوادم الصناعية الملوثة في العالم الثالث (أي أنه يقوم بعملية ترانسفير لها).

ومن أشكال الترانسفير المهمة كذلك ما تم في عصر الإصلاح الديني، وهو ترانسفير معرفي/ لغوي، إذ قام المصلحون الدينيون البروتستانت بنقل المفاهيم الدينية من المستوى المجازي، الذي يفترض وجود مسافة أو ثغرة بين الدالِّ والمدلول (فالدالُّ كلمة محددة، أما المدلول فيضم المعلوم والمجهول، والمحدود واللامحدود، والمقدَّس والمدنَّس)، إلى المستوى الحرفي المادي. ومن ثَمَّ تحوَّلت «صهيون» إلى رقعة جغرافية اسمها فلسطين، وتحول التطلع الديني لها (حبُّ صهيون) إلى حركة نحو استيطانها، وتحولت «أورشليم» السماوية (مدينةُ الإله) إلى

القدس الأرضية (عاصمة فلسطين) التي يجب الاستيلاء عليها. وهذا الترانسفير اللفظي المقدمة للترانسفير الفعلي (الحركة الصهيونية ـ الأصولية البروتستانتية المتطرفة).

وقد تبلور الترانسفير، كنمط إدراكي، مع هيمنة عقيدة التقدم على الإنسان الغربي. فالتقدم حركة دائمة، انتقال من مكان إلى آخر ومن حالة إلى أخرى، وأصبح الهدف من الحياة هو التقدم/ الترانسفير الدائم. ويُلاحَظ أن فكرة الترانسفير تَجذَّرت تمامًا في الوجدان الغربي الحديث، بحيث لا يستطيع الإنسان الغربي رؤية الطبيعة البشرية نفسها إلا في إطار الترانسفير. ولعل قمة العقلية الترانسفيرية تظهر في تعريف البروفيسور ماكس لرنر (وآخرين) للإنسان الحديث بأنه إنسان قادر على تغيير منظومته القيمية بعد إشعار قصير. أي أن الإنسان كائن حركي يمكنه أن ينجز الترانسفير من منظومة قيمية إلى أخرى بسرعة، ولا يمارس أي ولاء عميق لأي شيء، ولا يشعر بأي ألم أو وخز ضمير إن غيَّر ولاءاته وهُويته وشخصيته وأهواءه (ومن المعروف أن المغنية مادونَّا، قمة ما بعد الحداثة، تقوم بتغيير شخصيتها مرة كل ثلاث سنوات!).

ويُعبِّر الترانسفير عن نفسه في المنظومة الجمالية، إذ تظهر أزياء كل سنة بحيث لا تكون لها علاقة بأزياء العام الذي سبقه، ولذا، فإن الإنسان يتعيَّن عليه تغيير ملابسه باستمرار. وتظهر كل أسبوع أغنية جديدة يسمعها الإنسان الغربي (والآن الشرقي) ثم ينساها. ويظهر موديل سيارة جديدة كل عام، فيغير الإنسان (في المجتمعات التي يُقال لها متقدمة) سيارته مرة كل ثلاثة أعوام. ولعل انتشار الجراحات التجميلية يُعد تعبيراً عن الظاهرة نفسها، حيث يُغيِّر الإنسان وجهه ويختار وجهًا جديداً (يُعرَض له أحيانًا مسبقًا على شاشة الكمبيوتر)، ويقوم بتعديله مع أحد الخبراء ثم يتم تنفيذه. ويمكن رؤية قطاع كامل من الطب (زراعة الأسنان ـ عدسات لاصقة ملونة ـ تقويم الفك . . . إلخ) كتعبير عن الظاهرة نفسها. والإيمان الأعمى بالتجريب في الفن هو أيضًا نوع من أنواع الترانسفير، حيث لا يقنع الفنان بشكل فني واحد مستقر، وإنما يبحث باستمرار عن شكل جديد.

وأصبح الترانسفير هو الشكل الحضاري الأساسي. فحضارة «الفوارغ»

(بالإنجليـزية : ديسبـوسـابل disposable) والتـآكُل المُخطَّط (بالإنجليـزية : بلاند أوبسولسنس planned obsolescence) هي في جوهرها حضارة ترانسفير. يشرب الإنسان زجاجة عصير أو مياه غازية ويلقي الزجاجة الفارغة. ويأكل الساندويتش ويلقي كمية هائلة من الأوراق التي تغلفه. ويشتري سيارة لتصبح بالية بعد سنتين أو ثلاث، فيضطر إلى شراء سيارة جديدة، وهو يفعل ذلك حتى تزداد حركيته ومقدرته على الانتقال (الترانسفير) من مكان إلى آخر بكفاءة بالغة. وهي أيضًا حضارة التغليف (بالإنجليزية : باكيجنج packaging)، حضارة الظاهر اللامع دون باطن، ولكنه ظاهر لامع يتم تلميعه بدرجات مختلفة.

وانتقل الترانسفير إلى رؤية الذات. فالإنسان الغربي داخل إطار المرجعية المادية قادر على رؤية ذاته باعتبارها مادة استعمالية لا قداسة لها، يمكن توظيفها دون أي احتجاج من جانبه. فهو، مثلاً، يشتري المنزل (الذي يشكل نقطة الثبات في حياة كثير من البشر والمأوى الدائم لهم) ويراه استثماراً، وقد أصبح المنزل أهم استثمار بالنسبة للأمريكيين، والاستثمار الوحيد لغالبيتهم. وبدلاً من أن يعيش في منزله، ويستقر فيه، ويعيد صياغته بشكل يتفق واحتياجاته وهُويتَه فإنه يبيعه ليحقق ربحًا بعد فترة وجيزة (في الولايات المتحدة مثلاً يغير كل مواطن منزله مرة كل خمسة أعوام). لهذا السبب أصبح معمار المنازل محايداً (أربعة جدران محايدة وسقف أكثر حياداً)، وفقد أية خصوصية، وذلك حتى يستطيع صاحبه أن يتركه وينتقل منه (ترانسفير)، ويبيعه لشخص آخر بسهولة ويُسْر، ويحقق ربحًا عاليًا (أليست هذه فعلاً حضارة الفوارغ؟!).

ولا يعود تغيير المنزل إلى الرؤية الاستثمارية وحسب، بل إلى أن الكثيرين يغيرون محل عملهم حتى يحققوا ما يطمحون إليه من حراك اجتماعي. وتُعَد الحركة الدائمة أحد مظاهر التحديث، ولعل حركة الملايينَ اليومية من مكان إلى مكان، وحركة ملايين السياح من بلد لآخر ـ تعابير أخرى عن هذا. وفي أحيان كثيرة، يكون مجرد الملل والرغبة في التغيير مصدر الأوتو ترانسفير ـ أو الترانسفير الذاتي!ـ.

ويُطبَّق الترانسفير على الذات حينما يتحرك المسنون في المجتمعات الغربية في

إطار المرجعية المادية ويقبلون أن يُنقَلوا، حين يبلغون السن القانونية ويستنفدون عمرهم الإنتاجي الافتراضي، إلى بيوت المسنين، أو إلى مدن تشكل جيتوات خاصة بهم، يمكثون فيها حتى تحين ساعتهم. وهم يفعلون ذلك عن طيب خاطر، ويسعون إليه، ويسعدون به مادامت المنازل التي سيُودَعون فيها مكيفة الهواء، وتحتوي على وسائل الراحة المادية كافة!

ويحسب رأينا، فإن الترانسفير الذي يُطبَّق على العجائز في الغرب يَصدُر تقريبًا عن المقولات الترانسفيرية نفسها التي تَصدُر عنها الإبادة النازية لليهود والعجزة والغجر والسُّلاف وغيرهم. فالنازية كانت تنظر إلى البشر في إطار المرجعية المادية وفي ضوء مدى «نفعهم». فمن كان نافعًا منتجًا يصبح من حقه البقاء ويصير غير قابل للترحيل، أما غير النافعين فهؤلاء «أفواه لا فائدة ترجى من إطعامها»، وكان يتم تدريب بعضهم أحيانًا ليصبح نافعًا مُنتجًا. أما هؤلاء الذين لا أمل في تحويلهم لمنتجين، فكانوا يُصنَّفون باعتبارهم يهودًا قابلين للترحيل (بالإنجليزية: ترانفسيرابل transferable) ويمكن التخلص منهم (بالإنجليزية: ديسبوزابل disposable). وقد سُوِّيت حالة هؤلاء عن طريق الترحيل إلى معسكرات السُّخرة والإبادة (حيث يتم القضاء عليهم عن طريق العمل المُجهد المتواصل، أو عن طريق التسخين السريع في أفران الغاز!) وهذا لا يختلف كثيرًا عن ترحيل العجائز إلى بيوت المسنين عند انتهاء عمرهم الإنتاجي الافتراضي، حيث يُتركون في أمان ليموتوا عن طريق التبريد البطيء المريح.

ويمكن اعتبار الجنس العَرَضي (أي أن يعاشر الذكر الأنثى دون وجود علاقة عاطفية تتسم بقدر من الثبات بينهما) شكلاً من أشكال التنقّل (الترانسفير) من أنثى إلى أخرى، وذلك لأن الأنثى يُنظر إليها كمادة استعمالية لا قداسة لها، تُوظَّف لتحقيق اللذة. ولكن يجب أن نسارع ونقول (حتى لا نُتهم بتقليل شأن المرأة) أن الذكر الذي يدخل في مثل هذه العلاقة هو الآخر مادة استعمالية تُوظّفها الأنثى لتحقيق اللذة لنفسها، فثمة مساواة كاملة تؤدي إلى التسوية الكاملة، وإلى سيادة المرجعية المادية الصارمة على الجميع.

وهم يتحدثون في الغرب الآن عن «التفضيل أو «الميل الجنسي» (بالإنجليزية:

سكشوال بريفيرنس sexual preference) بدلاً من الطبيعة الجنسية الثابتة للإنسان، بمعنى أن الإنسان يختار الممارسات أو الهُوية الجنسية التي يميل لها. فإذا كان المرء ذكراً، فيمكنه أن يمارس الجنس مع ذكر مثله، فهو جنسمثلي أو شاذ جنسيًا (بالإنجليزية: هوموسكشوال homosexual) مثل فوكُّو الفيلسوف الفرنسي مثلاً. وإذا كان المرء أنثى، فهي تمارسه مع أنثى مثلها، فهي مساحقة (بالإنجليزية: لزبيان lesbian) مثل كثير من زعيمات حركة التمركز حول الأنثى. وهناك من يفضل الآن ممارسة الجنس مع الحيوانات (بالإنجليزية: زوفيليا zoophilia)، ويُقال إن فيلسوف النفعية جريمي بنتام كان يحب ملاعبة القرود بطريقة جنسية. كما أن هناك من يفضل ممارسة الجنس مع الأطفال (بالإنجليزية: بيدوفيليا pedophilia) كما يُقال عن مايكل جاكسون. ويمكن إضافة أذواق غير معروفة في البلاد «المتخلفة»، مثل «ترانسفستايت transvestite»، وهو الرجل الذي يحب ارتداء أزياء الأنثى (والعكس بالعكس)، و«أندروجيناس androgynous» وهو المخنث الذي لا يمكن تصنيفه ذكراً أو أنثى (ويؤكد مايكل جاكسون هذا المظهر في هُويته). وهناك «ترانس سكشوال transsexual» وهو شكل طريف جداً بدأ يظهر مؤخراً في الغرب، فهو مثلاً رجل يصر على أن يكون امرأة، بل يحاول أن تُجرَى له عملية جراحية ليصبح من الجنس الآخر (والعكس بالعكس). وكل من شاهد فيلم «صمت الحملان» رأى عيِّنة من ذلك، فالمجرم الذي اختطف الفتاة يحاول أن يخيط لنفسه بدلة من جلدها (وجلد غيرها من الإناث) حتى يصبح له ثديان مثل الإناث تمامًا! (ويُلاحَظ ظهور السابقة «ترانس» في بعض الكلمات). ونضيف إلى هذه القائمة الترانسفيرية «أسكشوال asexual» وهو المحايد جنسيًا تمامًا. وهناك أخيراً (حتى لا ننسى الأصل) «هيتروسكشوال heterosexual»، وهم البشر التقليديون العاديون الذين يختارون أن يشتهوا أعضاء من الجنس الآخر (وإذا أردنا أن نتوخى الدقة تمامًا، فإن علينا أن نُسقط كلمة «الأصل»، لأن المساواة تحت رايات ما بعد الحداثة تصل إلى درجة إنكار الأصل والمركز تمامًا!).

وإذا كان الترانسفير قد انطبق على أمور لا يزال بعضنا يظنها جوهرية وطبيعية وفطرية مثل الجنس، فإنه ينطبق من باب أولى على التنظيم الاجتماعي. ويُلاحَظ أن الأسرة قد اختلفت أشكالها (تمامًا مثل الميول الجنسية)، ففي الماضي كانت هناك

الأسرة الممتدة التي تضم ثلاثة أجيال، ثم انكمشت إلى الأسرة النووية التي تضم رجلاً وزوجته وطفليهما (ويستحسن أن يكون الطفلان ذكراً وأنثى حتى يتمكن المجتمع من إعادة إنتاج نفسه). أما الآن، فقد أصبحوا (في الولايات المتحدة) يسمون الأسرة النووية «الأسرة الأساسية» (بالإنجليزية: كور فاميلي core family)، ويشيرون إلى أنماط أخرى من الأسر. ويُلاحَظ أن هذه الأسرة الأساسية أصبحت أقلية إذ توجد أنواع أخرى، مثل: أب مع أطفاله ـ أم بمفردها مع أطفالها ـ أب وعشيقته مع أطفاله/ أو أطفالها أو أطفالهما ـ أم وعشيقها مع أطفالها/ أو أطفاله أو أطفالهما ـ أم وصديقتها مع أطفالها أو أطفالهما ـ أب وصديقه مع أطفاله أو أطفالهما. وقد قرأنا منذ عدة شهور عن أسرة من نوع الكور فاميلي الثابت الراسخ، إلا أن تعديلاً طفيفًا دخل عليه إذ انضم إلى الأسرة عشيق الأب ووافقت الأم على ذلك (فمن الواضح أنها تتمتع بعقلية ترانسفيرية منفتحة)، وأصبح تركيب الأسرة على النحو التالي: أم وأب وصديقه وأطفالهم! (أي سقطت الثنائية والمركزية والمرجعية).

ويصل الترانسفير إلى قمته ويتم تكريسه تمامًا عندما يختفي مفهوم الطبيعة البشرية في العلوم الإنسانية الغربية (كيف يمكن أن يقوم مثل هذا المفهوم في مثل هذا المجتمع؟!)، ويصبح من الرجعية بمكان الاهتمام بأية مطلقات أو ثوابت إنسانية أو مرجعية. فالإنسان مجموعة من العلاقات المادية المتغيرة التي يمكن تعريفها إجرائيًا وحسب.

كما يصل الترانسفير إلى قمته، على مستوى الممارسة، فيما يُسمَّى «تنميط المجتمع» (بالإنجليزية: ستاندردايزيشن standardization)، وهو أن يتم تنميط السلع في المجتمع وإخضاعها للنموذج الميكانيكي. وبعد أن يتم تنميط الحياة المادية (البرانية)، يبدأ تنميط الحياة النفسية (الجُوَّانية). ويظهر هذا فيما نسميه «صناعة اللذة»، التي تقوم بتنميط أحلام الإنسان ورغباته وتطلعاته وشهواته من خلال الأفلام والإعلانات والمجلات الإباحية وغير الإباحية. وعملية التنميط تعبير منطقي عن عمليات الترشيد في إطار المرجعية المادية. ومع تنميط حياة الإنسان البرانية والجوانية، نكون قد وصلنا إلى الترانسفير الكامل للإنسان، ليصبح كزجاجة الكوكاكولا أو قطعة الغيار، فيمكن نَقْله من مكان إلى آخر، ويمكن التخلص منه

دون أي إحساس بالمأساة أو الملهاة. وهذه هي اليوتوبيا التكنولوجية الكاملة، أو الفردوس الأرضي، أو نهاية التاريخ.

والنظام العالمي الجديد تعبير عن تَصوُّر العالم الغربي أن إبستمولوجيا الترانسفير والمرجعية المادية هيمنت تمامًا على العالم بأسره، وأنها غزت البلادَ والشعوبَ والعقولَ كافة (أو على الأقل عقول النخب الحاكمة)، وأن الجميع على استعداد لأن يغير قيمه بعد إشعار قصير، وعلى استعداد لاستبعاد القيم الأخلاقية مثل الكرامة والتمسك بأرض الأجداد والدفاع عن المطلقات. فمثل هذه القيم تجعل نَقْل الأنماط الاستهلاكية، وانتقال رأس المال (في شكل الشركات متعدِّدة الجنسيات)، وتنفيذ توصيات البنك الدولي ـ أمرًا صعبًا. ويتوهم الغرب أننا قد وصلنا إلى هذه المرحلة التي تُستبعد فيها القيم الثابتة بسهولة ليتبنى المرء أية قيم أخرى. وقد جاء شمعون بيريس، حينما كان يشغل منصب وزير خارجية إسرائيل، إلى القاهرة وجلس مع بعض المثقفين المصريين وأخبرهم بأن المسألة كلها تجارة في تجارة، فالجميع يدور في إطار المرجعية المادية. فالديمقراطية تجارة، والأوطان بوتيكات وفنادق، والإنسان وحدة اقتصادية يمكن نَقْلها (ترانسفير)! وكما قال أحد المثقفين المصريين: «كل الدول تود أن تكون سنغافورة»، وهي بلد لا تشتهر بهُويتها أو قيمها أو إسهاماتها الحضارية، وإنما بالسوبرماركتات والمقدرة المذهلة على البيع والشراء، أي أنها بلد ـ كما سبق وأوضحنا ـ تدور تمامًا في إطار المرجعية المادية.

ويمكن الآن أن نتوجه إلى قضية علاقة الدالّ بالمدلول لندرك مدى تغلغل مفهوم الترانسفير في أكثر الأشياء ثباتًا، أي اللغة الإنسانية. فمنذ عصر النهضة في الغرب، ثمة إيمان عميق بأن كل شيء خاضع للتغير، ولا يوجد ثابت سوى قانون الحركة. ولابد من الإيمان المطلق الثابت بضرورة التغيير (فهذه حضارة «التقدم»). ويُعبِّر هذا عن نفسه في فلسفة مثل الداروينية والنيتشوية، حيث يصبح العالم كيانًا متطورًا متغيرًا لا يوجد فيه ثبات إلا للقوة، فمن خلال القوة وحدها يستطيع الإنسان أن يفرض المعنى الذي يريده. وقد بيَّن هوبز أن الدولة هي المعرِّف الأكبر (بالإنجليزية: جريت ديفاينر great definer)، فمن خلال سطوتها يمكنها أن تمنح الدلالة للكلمات، فكأن الدالّ لا علاقة له بالمدلول إلا من خلال القوة.

وهناك الجانب الآخر للقضية نفسها وهو البرجماتية (نيتشوية الضعفاء!)، وهي فلسفة تدعو إلى التكيف الدائم مع الأمر الواقع. كما أن هذه المرونة الترانسفيرية تعني تَقَبُّل تعريف الأقوياء للكلمات، بل إعادة تسميتها حتى تكتسب شرعية جديدة، ومن ثَمَّ تصبح «فلسطين» «إسرائيل»، وتصبح «الضفة الغربية» «يهودا والسامرة».. وهكذا!. وينطبق الشيء نفسه على كثير من الظواهر التي يتكيف معها المهزومون ممن لا حول لهم ولا قوة. فالأطفال غير الشرعيين كانوا يُسمَّون بهذا الاسم، ولكنهم، من خلال التكيف، أصبحوا يسمَّون «أطفال أم غير متزوجة» (بالإنجليزية: أنويد مذر unwed mother)، ثم أصبح يُطلَق عليهم «أبناء أسرة ربُّها إما أب أو أم» (بالإنجليزية: سنجل بيرنت فاميلي single parent family)، ثم اكتسبوا اسمًا لطيفًا هو «أطفال طبيعيون» (بالإنجليزية: ناتشورال بيبيز natural babies)، وهو أمر يعني أن الحادث تم قيده ضد مجهول، أو أنه ثمرة الطبيعة/ المادة! وأخيرًا.. أصبحوا يسمون «لاف بيبيز love babies» وهي عبارة إنجليزية مبهمة. فكلمة «love» الإنجليزية تعني «حب» كما تعني «جنس» (كما في عبارة «تو ميك لاف to make love» الإنجليزية، والتي يترجمها بعض البلهاء بعبارة «يتعاطى الحب»، مع أنها تعني في واقع الأمر أمورًا لا علاقة لها بالحب أو الكره!)، ومن ثَمَّ فهم «أبناء الحب/ الجنس». ومهما كان المعنى المقصود، فإن العبارة الجديدة تُخفي الأصول، وتجعل ظاهرة الأطفال غير الشرعيين ظاهرة طبيعية تمامًا، أي أن الانتقال (الترانسفير) تم من الحرام والحلال إلى الحياد، تمامًا مثلما أصبحت البغيُّ «عاملة جنس» (بالإنجليزية: سكس وركر sex worker). وأثناء هذه العملية، تنحلُّ علاقة الدالِّ بالمدلول تمامًا.

وما دمنا نتحدث عن الترانسفير المعرفي الإبستمولوجي، فيمكن أن نُعرِّف الترانسفير بأنه أولاً: هيمنة المرجعية المادية (في عصر الثنائية الصلبة)، ثم اختفاء المرجعية والمركز ـ أية مرجعية وأي مركز ـ، بحيث لا يكون هناك هامش أو مركز، ولا قمة ولا قاع، ولا داخل ولا خارج، ولا فارق بين إنسان وحيوان، ولا علاقة ضرورية بين دالٍّ ومدلول (يتحدث أنصار ما بعد الحداثة عن رقص الدوالِّ!). وهذا وصف دقيق لعالم ما بعد الحداثة، حيث لا يستطيع كائن أن يشغل مكانًا متميِّزًا،

وحيث الأمور كافة متساوية، والظواهر كلها نسبية، وحيث الأصل والصورة هما نفس الشيء، وحيث يمكن أن يحل شيء واحد محل شيء آخر، وأن تحل كلمة محل كلمة أخرى. وبهذا المعنى، يمكن القول بأن ما بعد الحداثة هي أيديولوجيا النظام العالمي الجديد، حيث ينزلق الجميع من السوق إلى المصنع، ومن المصنع إلى السوق.. تمامًا كما بشَّر بذلك وزير خارجية إسرائيل!

الفصل الثاني
التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع
(من الثنائية الصلبة إلى الواحدية السائلة)

ذكرنا من قبل أن نقطة البدء في منظومة التحديث والعلمانية الشاملة هي كلٌّ من الإنسان والطبيعة (الإنسان في مقابل الطبيعة، وهو ما يعني وجود مركزين متزامنين متعارضين)، وهو ما أدى إلى الصراع بين الواحدية الذاتية الإنسانية (التمركز حول الذات) والواحدية الموضوعية المادية (التمركز حول الموضوع). وقد انحلت هذه الثنائية الصلبة وظهرت مرحلة السيولة، وهذا ما ستكشفه في هذا الفصل.

نمط الثنائية الصلبة

تتسم منظومة العلمانية الشاملة، في مراحلها الأولى، بوجود صراع بين عالمين: عالم متمركز حول الذات الإنسانية (بالإنجليزية: هومو سنتريك أور مان سنترد ورلد homo centric or man-centred world) المتألِّهة المغلقة المطلقة، التي تصبح مرجعية ذاتها ومرجعية الكون بأسره، وآخر متمركز حول الموضوع الطبيعي/ المادي (بالإنجليزية: نتشر سنترد nature centred) المتألِّه المغلق المطلق، الذي يصبح مرجعية ذاته ومرجعية الكون بأسره، وهو ما يؤدي إلى ظهور ما نسميه «الواحدية الطبيعية المادية (الموضوعية)».

وتنشأ في إطار هذه المنظومة التحديثية العلمانية الشاملة، ذات نقطتي البدء المتزامنتين المتناقضتين، ثنائيةٌ صُلبة وحالةُ استقطاب شديد بين قطبينَ متماثلين أو نموذجين. وبطبيعة الحال يتصارع النموذجان.

ولإلقاء مزيد من الضوء على عملية الصراع هذه، سنورد بعض معالم كل نموذج وتجلياته. وسنرمز للتمركز حول الذات أو الواحدية الإنسانية (الذاتية) بالحرف (أ) أما التمركز حول الموضوع أو الواحدية الطبيعية المادية (الموضوعية) فسنرمز له بالحرف (ب):

١ـ (أ) التمركز حول الذات ووهم انتصار الذات على الموضوع، والواحدية الذاتية، الإنسانية الهيومانية والإمبريالية (تألُّه الإنسان وإنكار الكون [بالإنجليزية: أكوزميزم acosmism]).

١ـ (ب) ذوبان الذات تدريجيًا في الطبيعة واختفاؤها، وانتصار الموضوع، وهيمنة الواحدية المادية (تأليه الكون وتكيُّف الإنسان مع الطبيعة وإذعانه لها، وإنكار الإنسان [بالإنجليزية: كوزميزم cosmism]).

٢ـ (أ) مركز الكون كامن في الإنسان، والإنسان مرجعية ذاته، ولذا، فالإنسان مركز الكون.

٢ـ (ب) مركز الكون كامن في الطبيعة، والطبيعة مرجعية كل شيء، وضمن ذلك الإنسان، ولذا، يفقد الإنسان مركزيته.

٣ـ (أ) الإنسان مقياس كل شيء، والإرادة هي إرادة القوة.

٣ـ (ب) القوانين الواحدية المادية تسري على الإنسان سريانَها على الطبيعة، وتسود الحتميات الطبيعية المادية، والإنسان لا حول له ولا قوة.

٤ـ (أ) الطبيعة مادة يُسخِّرها الإنسان لاستعماله ويحوسلها (فهي مجرد وسيلة بالنسبة للإنسان).

٤ـ (ب) الإنسان جزء من الطبيعة، ولذا، فهو يُسخَّر في خدمة الموضوع، ويتحوَّل الإنسان (الغاية) إلى مجرد موضوع (الطبيعة/ المادة تحوسل الإنسان).

٥ـ (أ) الذاتية الكاملة، والاهتمام فقط بالعالم الجُوَّاني وبخبايا ذات الإنسان وأبعاده المركبة.

٥ـ (ب) الموضوعية المصمتة والاهتمام فقط بالعالم البراني وبسطح الأشياء.

٦ـ (أ) الخصوصية المفرطة، ورفض كل التجريدات والتعميمات، والإصرار على الشواهد المادية المحسوسة.

٦ـ (ب) العمومية المفرطة، وتقبل المجردات والكليات اللاإنسانية والإذعان لها.

٧ـ (أ) الصدفة وعدم التحكم، واختفاء المعيارية.

٧ـ (ب) ضبط الواقع ضبطًا كاملاً والتحكم فيه، والمعيارية الصارمة.

٨ـ (أ) الإبهام وعدم التحدُّد وعدم الفهم، والشكُّ الكامل.

٨ـ (ب) الوضوح الكامل والتحدُّد الموضوعي، وفهم عالم الأشياء فهمًا كاملاً، واليقين التام.

٩ـ (أ) التعددية المفرطة، وزيادة المعطيات الحسية.

٩ـ (ب) التنميط، وظهور حضارة قطع الغيار.

ولكن رغم الصراع بين الطرفين يظل هناك في كلتا الحالتين مركز هو مصدر التماسك، وهو أساس الكل الثابت المتجاوز (الإنساني والطبيعي/ المادي) الذي يتسم بكل سمات «الكل» في النظم الميتافيزيقية.

وثمة تقابلات بين ثنائيات متفرِّعة عن عملية الصراع الرئيسية هذه بين التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوعً تتبدى في الحضارة الغربية التي تهيمن عليها الواحدية المادية. ونشير إلى أهم هذه وتلك فيما يلي:

١ ـ النزعة الإنسانية الهيومانية والنزعة الطبيعية (بالإنجليزية: ناتشوراليست naturalist) المعادية للإنسان:

(أ) بدأ تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة بالفلسفة الإنسانية الهيومانية التي تتمركز حول الإنسان وتضعه بشكل كامل فوق الطبيعة. فهذا الإنسان هو مركز الكون، بل هو سيِّده الذي لا منازع له وهو مرجعية هذا الكون النهائية. ولذا، فهو يواجه الكون دون وسائط، حرًا تمامًا من قيود الحضارة والتاريخ والأخلاق، صاحبَ إرادة كاملة، رافضًا أية غيبيات أو ثوابت أو مطلقات تتجاوز عالمه المادي وحدود عقله. وهو إنسان متمركز تمامًا حول ذاته ـ التي لا حدود لها ولا قيود عليها ـ ، يرفض كل

القيم القَبْلية والتعميمات والتجريد، يعيش حسب معياريته ومقاييسه وقوانينه الخاصة الفردية النابعة من ذاته. فهو مرجعية ذاته ومقياس كل شيء، لا يمكن محاسبته بأية معايير خاصة (فالعقل بوسعه ـ من خلال التعامل مع الواقع الطبيعي والتاريخي، دون أية حاجة إلى وحي إلهي ـ أن يصل إلى تفسير كلي شامل لهذا العالم، وأن يولِّد المنظومات المعرفية والأخلاقية والجمالية اللازمة له ليُسيِّر حياته، وهذا يعود إلى وجود تماثل كامل بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة. وعقل الإنسان المرشَّد يولِّد لغة مرشَّدة، يمكنه من خلالها التواصل والحوار ومراكمة المعرفة، ويمكنه أن يدرس التاريخ [ثمرة احتكاك الإنسان بالطبيعة] فيزداد الإنسان وعيًا وإدراكًا لما حوله ويزداد تقدُّمه).

كل هذا يعني وجود حقيقة كلية (قصة عظمى)، وأن الإنسان هو الذي يدركها ويعيها، فهو إذن الكلُّ الثابتُ المتجاوز. لكل هذا يعلن الإنسان أنه ـ كما أسلفنا ـ سيِّدُ الكون والمخلوقات بلا منازع، ومركزُ العالم بلا منافس، يتجاوز كل شيء ولا يتجاوزه شَيء، لديه نزعة بروميثية فاوستية لأن يبتلع الكون بأسره ويهزمه ويُسخِّرَه. والطبيعة بالنسبة إليه مجرد مادة استعمالية. يهزمها ويُسخِّرها ويحوسلها. فهو إنسان إمبريالي كامل.

وانطلاقًا من هذا الافتراض، يحاول هذا الإنسان أن يؤكد جوهره الإنساني (المستقلَّ عن الطبيعة، السابقَ عليها)، وأن يتجاوز الطبيعة/ المادة. بل يحاول أن يتجاوز كذلك طبيعته المادية نفسها، بقوة إرادته، وأن يفرض ذاته الإنسانية عليها، باسم إنسانيتنا المشتركة، أي باسم الإنسانية جمعاء. وقد وُلد من رحم هذه الرؤية المشروعُ التحديثي ـ في مراحله البطولية الأولى ـ، والفكر الإنساني الهيوماني، وفكرُ حركة الاستنارة.

ولكن في غياب أية مرجعية تتجاوز ذاته الفردية، ينغلق الإنسان على هذه الذات، فيصبح تدريجيًا إنسانًا فردًا، لا يفكر إلا في مصلحته ولذته، ولا يشير إلى الذات الإنسانية، وإنما إلى الهُوية الإثنية أو الذات الفردية. حينئذ تصبح هذه الهوية أو هذه الذات الفردية، لا «الإنسانية جمعاء»، موضعَ الحلول، فيؤلِّه الإنسان الفرد شعبه أو نفسه في مواجهة الطبيعة وفي مواجهة الآخرين، ويستمد معياريته من

ذاته، ويصبح إنسانًا إمبرياليًا . . لا تتسع رؤيته لتضم الآخرين، وإنما تستبعدهم، ولا تفكر إلا في توظيفهم وتوظيف الطبيعة لصالحه ـ القومي أو الفردي ـ .

وهكذا تحوَّلت الفلسفة الإنسانية الهيومانية تدريجيًا إلى فلسفة إمبريالية غربية متكبرة متعجرفة، تحلم بالتحكم الكامل في الكون، ثم بحوسلة بقية البشر، باسم الحقوق المطلقة للإنسان الغربي وتفوُّقه الحضاري. وأصبحت فلسفة لا تعترف إلا بالقوة والتفوق العرْقي، باعتبارها المعايير الوحيدة التي يمكن استخدامها. أي أن الإنسانية الهيومانيَة الغربية تحولت، بعد فترة وجيزة، إلى إمبريالية وعِرْقية وعداء صريح للآخر . . وللإنسان ككل.

(ب) البداية الثانية (والمتزامنة مع الأولى) لمنظومة التحديث والعلمنة الغربية حين تصبح الطبيعة/ المادة هي الأخرى مرجعية نفسها، وموضع الحلول والكمون، ومركز الكون (اللوجوس) . . قوانينها تتجاوز كل شيء ولا يتجاوزها شيء، وهي قوانين لا هدف لها ولا غاية، ولا تمنح الإنسان أية أهمية خاصة (فالإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة)، يعيش داخلها وحسب قوانينها. وهي مادة لا قداسة لها ولا خصوصية ولا أسرار فيها، مادة خاضعة لقانون طبيعي واحد (أو مجموعة من القوانين الطبيعية المادية) يساوي بين الإنسان وكل الكائنات الأخرى. ولذا، مهما بلغ الإنسان من مركزية في الطبيعة، ومهما حقَّق من تجاوز لها، فإنه (في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير) يعيش داخل الطبيعة/ المادة. فهو إنسان طبيعي/ مادي، يمكن ردُّه تمامًا إلى ما هو دونه، أي المادة. ومن ثَمَّ، يفقد الإنسان مركزيتَه وتجاوزَه، ويصبح شيئًا ضمن الأشياء، خاضعًا لمنطقها. ولذا، تصبح كل الأمور متساوية. وإذا تساوت كل الأمور، فإنها تصبح نسبية، ويصبح كل شيء خاضعًا تمامًا لقوانين الحركة. كل هذا يعني، في واقع الأمر، أسبقية الطبيعة/ المادة على كل شيء، وضمن ذلك الإنسان. وأن الكل الثابت المتجاوز هو في واقع الأمر الطبيعةُ/ المادة.

هذه الرؤية التفكيكية، المتمركزة حول الموضوع المادي، كانت جزءًا أساسيًا من الرؤية الغربية للإنسان منذ عصر النهضة الغربية. ولكنها كانت رؤية هامشية في بداية الأمر، ثم تحركت نحو المركز. وبالتدريج، تراجع النموذج المتمركز حول

الإنسان (الذات)، وتزايد التمركز حول الطبيعة/ المادة (الموضوع). وانتهى الأمر بظهور نزعة واحدية مادية معادية للإنسان، تطالبه بأن يَنفُضَ عن نفسه وهم الكون المتمركز حول الإنسان، والوهم الهيوماني القائل بحرية الإنسان وبمقدرته على توليد معياريته وغائياته من داخل ذاته، وتُبيِّن له أن الطريق الوحيد أمامه هو أن يُذعن للقوانين المادية الحتمية المنفصلة عن القيم والغائيات الإنسانية (وهو ما يعني نفيَ الحرية تمامًا) وأن يستمد منها معياريته.

من رحم هذه الرؤية ظهرت ما يُسمَّى «الاستنارة المظلمة»، التي قام مفكروها بتوجيه الضربات المتتالية لمقولة الإنسان، وقاموا ـ بنشاط واع ـ بعملية تفكيك الإنسان وإزاحته عن مركز الكون. فأكد هوبز أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وأن الواقع إن هو إلا حلبة يتصارع فيها الجميع مع الجميع. أما ماكيافللي فقد كان نفعيًا ماديًا، يدعو إلى حوسلة كل شيء، وضمن ذلك الإنسان. وأعلن كوبرنيكوس ونيوتن لا مركزيةَ الأرض، وانتهاءَ العالم المتمركز حول الشمس (بالإنجليزية: هليوسنتريك helio-centric). وقام كثير من الفلاسفة الماديين مثل إسبينوزا والفلاسفة الماديين في فرنسا بتفكيك الذات الإنسانية تمامًا، فطوروا رؤية مادية آلية للإنسان والكون. فظهر مفهوم جون لوك للعقل الإنساني باعتباره صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات المادية، فتتحد (من تلقاء نفسها بشكل آلي) لتكوِّن أفكاراً، تتحد بدورها لتكوِّن أفكاراً مركبة. . وهكذا. وانطلاقًا من هذا التصور المادي الآلي ظهر علم النفس الترابطي (والسلوكي فيما بعد) الذي ينطلق من تصوُّر آلي للإنسان. وانضم إليهم بنتام الذي ذهب إلى أن سلوكنا الأخلاقي يمكن تفسيره ماديًا في إطار المنفعة واللذة.

ومع القرن التاسع عشر استبدلت بالصورة المجازية الآلية (العالم كآلة) صورةٌ مجازية عُضْوية (العالم كنبات)، ولكن لم يتغير النموذج المادي. فبيَّن داروين أن الإنسان قد ظهر باعتباره حلقة في سلسلة «تطوُّر» الطبيعة، وأنه لا أصلَ إلهيًا له، بل هو سليل القرود خاضع لقوانين التطور البيولوجية. وتبعه ماركس وآدم سميث اللذان أكدا أن المجتمع إن هو إلا حلبة صراع خاضع لحتميات مادية اقتصادية. ثم جاء فرويد الذي أكد أن وعيَ الإنسان ولاوعيَه (أي الإنسان في كليته) خاضع لقوانين الحركة الميكانيكية والبيولوجية، وأن ما يحركنا هو أساسٌ لاوعيُنا، وأن

لاوعيَنا تحكمه قوى مظلمة مثل الجنس، وأننا في واقع الأمر لسنا سليلي القرود وحسب، بل إن القرد كامن داخلَنا، في أعماقنا، فإيروس هو الذي يهيمن على كل شيء. وقد ذهب فرويد أيضًا إلى أننا لا ندرك الحقيقة في ذاتها، فما ندركه هو، في واقع الأمر، ما يتراءى لنا أنه الحقيقة، أي أنه خلط تمامًا بين الظاهر والباطن، والحقيقة والزيف، والأسطورة والتاريخ، وقرَّر النسبية المطلقة وصفًا للحقيقة. أما يونج فقد بيَّن أن لاوعينا هو لاوعي جمعي، تسيطر عليه أساطيرُ وأنماطٌ كونية أصلية تشكلت داخل لاوعينا الجمعي.. تسيطر علينا وتصوغ وجداننا، ولا نسيطر عليها أو نصوغها. ثم جاء البنيويون الذين أعلنوا أن البنية هي التي تتحدث من خلال الإنسان، وأن الإنسان، في الحقيقة، لا يتحدث من خلال البنية. وانتهى الأمر بأن أعلن فوكُّو موت الإنسان.

وهكذا.. تم ضرب الإنسان وتفكيكه أنطولوجيًا (فالإنسان إن هو إلا مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية والجنسية، لا يختلف في سلوكه عن سلوك أي حيوان أعجم)، وابستمولوجيًا (فإدراك الإنسان للواقع ليس عقلانيًا، وإنما تحكمه مصالحه الاقتصادية وأهواؤه النفسية). والمجتمع ـ حسب هذه الرؤية المعلنة ـ سيرك كبير في أحسن الأحوال، وحديقة حيوانات في الأحوال العادية، وغابة متوحشة في اللحظات النماذجية!

إن المشروع التحديثي (في إطار العلمانية الشاملة) هو في جوهره مشروع تفكيكي، لا يؤدي إلى تأكيد مركزية الإنسان، وإنما إلى ردِّه إلى ما هو دونه (الطبيعة/ المادة)، وإلغائه تمامًا كمقولة مستقلة مركزية في النظام الطبيعي. فإذا كان الإنسان الحديث حقًا إنسانًا عقلانيًا علميًا ماديًا، فعليه أن يتبنَّى رؤية علمية مادية موضوعية، يقوم من خلالها بتفكيك العالم من حوله ثم تفكيك ذاته. فالمعرفة العلمية المادية معرفة موضوعية تنبع من نموذج الطبيعة/ المادة، ولذا، فهي ترفض الغائيات الإنسانية والخلقية. والحقيقة العلمية المادية منفصلة تمامًا عن القيمة، والعقل (المادي) الذي يقوم بعملية مراكمة المعلومات وتطبيقها أداةٌ تفكيكية لا تحترم الخصوصيات والأسرار، ولا تهتم إلا بالتشابه والتجانس والنفع. وهذه المعرفة العلمية المادية (رغم تَجاوزها للإنسان وعدم اكتراثها به) ستُطبَّق على الإنسان لترشيده وترشيد حياته.

٢ ـ المطلق العلماني ـ الإنساني والمادي :

(أ) تسيطر على الإنسان مطلقات علمانية إنسانية : مسار التاريخ ـ حركة التاريخ ـ إرادة القوة ـ إرادة الشعب ـ روح الشعب ـ الشعب العضوي (الفولك) ـ عبء الرجل الأبيض ـ رسالة الإنسان الغربي الحضارية ـ الجنس الأسمى ـ الدولة المطلقة .

(ب) كما تسيطر على الإنسان مطلقات علمانية مادية : الحتميات التاريخية ـ الحتميات العرْقية أو الإثنية ـ قانون العرض والطلب ـ السوق/ المصنع ـ المنفعة أو اللذة ، أو كلاهما ـ قوانين الطبيعة ـ القوى المظلمة داخل الإنسان أو خارجه ـ البيئة الطبيعية والاجتماعية ـ الخصائص الوراثية ـ روح العصر ـ الانتماء الطبقي أو الإثني ـ المصالح الاقتصادية ـ اللاوعي الجمعي .

٣ ـ ثنائية العقل الإمبريالي والعقل الأداتي البرجماتي (أو النفعية الداروينية) :

(أ) ينظر العقل المادي إلى نفسه باعتباره «تجسيداً» لقوانين الطبيعة/ المادة ، وللمعيارية المشتقة منها التي تتجاوز القيم والغائيات الأخلاقية والإنسانية . ولذا ، يتخلى هذا العقل تمامًا عن مفهوم الإنسانية العامة أو الإنسانية المشتركة ، باعتباره مفهومًا غائيًا أخلاقيًا ميتافيزيقيًا ، يمثل شكلاً من أشكال الثبات داخل حركة المادة وصيرورتها ، وشكلاً من أشكال تجاوز قوانين الطبيعة/ المادة وعالم الحواس وحركة المادة . ويعلن هذا العقل أنه فوق الجميع ، ويصبح من حق العقل الإمبريالي المطلق أن يفعل ما يشاء للدفاع عن مصالحه وتحقيقها ، ومن ذلك توظيفُ الآخرين وحوسلتهم . ولكن العقل الإمبريالي الذي يُوظِّف يفترض وجود المادة التي تُوظَّف ، ومن هنا يظهر العقل الأداتي .

(ب) ينظر العقل المادي إلى نفسه باعتبار أن وظيفته الأساسية هي الإذعان لقوانين الطبيعة/ المادة والتكيف معها ، وحينئذ يصبح العقل المادي عقلاً أداتيًا ، أي عقل الجماهير الذين يؤدون ما يوكل لهم من أعمال ، ويُوظَّفون في خدمة النخبة القائدة دون تساؤل عن المضمون الأخلاقي والإنساني للأوامر التي أتتهم من عَل . وهؤلاء المذعنون المتكيفون لهم أسماء مختلفة : الإنسان البرجماتي ـ الإنسان الوظيفي ـ الإنسان الاقتصادي ـ الإنسان ذو البُعد الواحد ـ الإنسان المُرشَّد أو

المُدجَّن ـ الإنسان المُتشيِّئ. والواحد من هؤلاء هو إنسان يمكن توظيفه وحوسلته بسهولة ويسر، فهكذا يدرك ذاته وهكذا يرى نفسه.

٤ ـ السوبرمان super-man (بالألمانية: أوبرمنش Ubermensch ـ ما فوق الإنسان) والسبمان sub-man (بالألمانية: أونترمنش Untermensch ـ ما دون الإنسان):

(أ) يُلاحَظ ظهور شخصيات بطولية خارقة ذات إرادة مستقلة، مثل الزعامات الكاريزمية العلمانية التاريخية ("المخلِّص العلماني": روبسبيير ـ هتلر ـ ستالين ـ فورد ـ روكفلر). وتظهر شخصيات مماثلة في الأدب والسينما (فاوستوس ـ ماكبث ـ بروميثيوس ـ طرزان ـ باتمان ـ سوبرمان). وقد ظهر في عصر النهضة دون كيشوت الذي يتمركز تمامًا حول ذاته ومُثُله، ولا يرى إلا طواحين الهواء غيرَ الموجودة، وعالم الفروسية والمثاليات الذي انقضى.

(ب) يُلاحَظ ظهور شخصيات نمطية ليس لها ملامح مستقلة، تتبع ما يَصدُر لها من أوامر، ولا تتمتع بأية مقدرة على التجاوز. وأيخمان مثل تاريخي جيد على ذلك، فقد كان خط دفاعه عن نفسه إبان محاكمته أنه مجرد موظف ينفذ ما يَصدُر له من أوامر بإخلاص شديد! ومن الأمثلة الأخرى يمكن أن نذكر الإنسان العادي في الأدب الواقعي، والشخصيات التي تحاصرها ظروفها الاجتماعية أو الوراثية. كما ظهرت شخصيات دون الإنسان (دراكيولا ـ فرانكنشتاين ـ كنج كونج... إلخ). وكما ظهر دون كيشوت في عصر النهضة، ظهر معه تابعه سانخو بانزا الذي لا يرى إلا حمارَه، والطريقَ عند قدميه، والأمرَ الواقع، ومصلحتَه المادية!

٥ ـ المفهوم الكالفني للإله:

(أ) الإله يُعبِّر عن نفسه في شواهد مادية محسوسة تزيد المؤمن يقينًا بخلاصه واصطفائه، وهو إله يذوب في الأفراد ويتجسد من خلالهم، فيعبِّرون عن ذاتيتهم بشكل مطلق.

(ب) الإله لا يُسبَر له غور، فهو يختار من يشاء ومتى يشاء دون سبب واضح، ولا يكترث بالأفراد، فهو إله متمركز حول ذاته الإلهية (غير الإنسانية).

٦ ـ الإنسان البروتستانتي:

(أ) فرد مختار، متمركز حول ذاته، يغزو العالم باسم الإله (فهو تَجسُّد للإله)، واثق من نفسه ومن مقدرته على الغزو.

(ب) ولكنه فرد يعيش في حالة خوف كامل مما حوله وانعدام أمن، فهو غير متأكد من رضاء الإله عنه، وغير متأكد من الخلاص، وهو دائم البحث عن شواهد في العالم المادي تقوم دليلاً على هذا الرضا وهذا الاختيار. والثروة من أهم علامات الاختيار، ولذا، فهو يلهث دائمًا وراءها، متمركز حولها، لا يكف عن مراكمتها.

٧ ـ حلم اليوتوبيا التكنولوجية (ونهاية التاريخ):

(أ) يحلم الإنسان بعالم منظم تمامًا، خاضع للقوانين التي سيكتشفها الإنسان ويتحكم فيها من خلال التكنولوجيا المتقدمة والتطور العلمي المذهل، فيصبح سيد الكون، ويُنهي الصراعات الطبقية والانحرافات المختلفة عن مسار التاريخ. وينتهي التاريخ كما نعرفه، ويبدأ تأريخ جديد منظمٌ عقلانيٌّ مفهومٌ، يتحد فيه الذات والموضوع، والتاريخ والطبيعة، والفكرة المطلقة والمادة (على حد قول هيجل).

(ب) يتحقق الحلم، فيجد الإنسان نفسه يعيش في عالم تحكمه قواعد وإجراءات بيروقراطية صارمة. وحين تتحد الذات والموضوع وتُمحَى كل الفوارق بينهما تصبح الذات موضوعًا وتدعم القوانين الموضوعية. أي أن القواعد والإجراءات البيروقراطية الصارمة، تتجاوز الإنسان وتتحكم فيه ولا يتحكم هو فيها، وتسيطر عليه ولا يسيطر هو عليها. فاليوتوبيا التكنولوجية البيروقراطية آلة ضخمة تسيطر على الجميع ولا يسيِّرها أحد.

٨ ـ الاشتراكية الإنسانية والاشتراكية العلمية:

(أ) بدأ الفكر الاشتراكي بالحديث عن ضرورة الدفاع عن الإنسان الذي يتزايد اغترابه عن جوهره الإنساني في المجتمع الرأسمالي، الذي يطحن الإنسان الفرد، ويُحيِّده ويُشيِّئه ويُنمِّطه، ويؤدي إلى اختفائه من خلال آليات السوق والعرض والطلب، ومن خلال وسائل الإعلام وهيمنة الدولة على الفرد.

(ب) وفي الوقت نفسه وُجدت داخل الفكر الاشتراكي منذ البداية اتجاهات علمية مادية (مرجعية كامنة) تتصارع مع المرجعية الإنسانية المتجاوزة. ومن هنا، بدأ تهميش النزعة الإنسانية تدريجيًا، وتعاظم النزوع العلمي المادي، وانتهى الفكر الاشتراكي بالحديث عن أسبقية الطبقة على الشعب، وأسبقية الحزب على الجميع، وضرورة التخطيط العلمي الشامل الصارم، وإعادة صياغة الواقع على هدي قوانينه المادية الجدلية التي لا تكترث كثيراً بالإنسان الفرد. ويصل هذا النزوع العلمي إلى قمته في ممارسات ستالين وفكر ألتوسير.

٩ ـ الإنسان في الدولة الحديثة (وبخاصة الاشتراكية) بين الحرية الكاملة والحتمية الشاملة:

(أ) الإنسان في الدولة الاشتراكية إنسان يود أن يلغي الطبقات ويحقق المساواة الكاملة، ثم يلغي الدولة نفسها ليعيش حراً تمامًا من كل قيود وظلم واستغلال.

(ب) ما حدث هو أن الدولة في النظم الاشتراكية (والرأسمالية) تغولت ودَعَمت وجود الطبقات وفرضت على الإنسان قدراً من القيود لم يرَ الإنسان مثله من قبل.

١٠ ـ الإنسان في السوق الرأسمالية بين الحرية الكاملة والحتمية الشاملة:

(أ) الإنسان داخل إطار رأسمالي فرد حر تمامًا، يذهب إلى السوق ليبيع ويشتري في حرية كاملة، ولا يستطيع أحد أن يتدخل في حريته (من الناحية النماذجية المثالية)، ولا حتى الدولة أو المجتمع. وهو، كرأسمالي، حرٌ تمامًا في استثمار أمواله أو عدم استثمارها. وهو كعامل، حرٌ تمامًا في أن يبيع عمله أو لا يبيع.

(ب) ومع ذلك يختفي الإنسان تمامًا ويتشيأ ويُحيَّد، إذ تسيطر على السوق اليد الخفية (الحديدية) وآليات العرض والطلب، كما يسيطر على المصنع خطُّ التجميع وإيقاعٌ آلي غير إنساني. والرأسمالي نفسه ـ رغم «حريته» المطلقة ـ خاضع تمامًا لحتميات السوق، لا يمكنه أن يمارس إرادته الحرة. وكذا العامل، فهو أيضًا حر من الناحية النظرية، في أن يبيع عمله أو يمتنع عن ذلك. . ولكنه فعليًا لا يملك إلا أن يبيعه حسب قوانين العرض والطلب.

١١ ـ القومية الإثنية العضوية:

(أ) القومية العضوية هي قومية تمنح أصحابها حقوقًا مقدَّسة مطلقة لا يستطيع أحد أن يتساءل بشأنها، وهي فريدة في خصائصها. والصهيونية والنازية مثل جيد على ذلك.

(ب) أعضاء القومية العضوية يصبحون جزءًا عضويًا (موضوعيًا) لا يتجزأ من الذات القومية التي تُعبِّر عنهم ولا يملكون من أمرهم شيئًا. أما أعضاء القوميات الأخرى، فيصبحون بلا حقوق.

١٢ ـ النسبية الأخلاقية والمعرفية:

(أ) النسبية الأخلاقية والمعرفية تعني أن يحكم الإنسان على الأمور بالطريقة التي ترضيه هو، وبما تمليه عليه مصالحه ويحقق أقصى حرية له. فالإنسان ـ بحسبها ـ يدرك العالم من خلال مقولاته الإدراكية الخاصة.

(ب) ولكن هذا يعني، في واقع الأمر، أن الآخرين لهم أيضًا الحريات نفسها، ويتحركون هم أيضًا خارج أية حدود، كما يعني سقوط أية مرجعيات أخلاقية متجاوزة.. وهو ما يعني سيادة إرادة القوة وانتشار حالة من الفوضى تنفي الحرية تمامًا. كما أن الإنسان الذي يعلم أنه يدرك العالم من خلال مقولاته الإدراكية الذاتية يدرك أنه ليست له فعالية خارج ذاته، ومن ثَمَّ يفقد الثقة في نفسه ويهتز ويفقد قدرته على اتخاذ القرار.

١٣ ـ ثنائية الحياة الخاصة والحياة العامة:

(أ) بدأت الحياة الحديثة في الغرب بإعلان ظهور الإنسان الفرد الذي لا يذعن في حياته الخاصة لأية قوانين، ولا ينضوي داخل إطار أية مؤسسات، ويُحقق في رقعة الحياة الخاصة خصوصيته وتفرُّده وإبداعه. وعلى المستوى الاجتماعي، أُعلن أن الإنسان قادر على ممارسة إبداعه وإعمال عقله، وهو ما يمكِّنه من الوصول إلى منظومات معرفية يمكنه من خلالها ترشيد بيئته ومجتمعه وذاته، وتعظيم لذته ومنفعته، والتحكم في كل شيء.

(ب) أخذت عمليات الترشيد في التوسع التدريجي حتى اقتحمت حياة

الإنسان الخاصة واستعمرتها (على حد قول هابرماس)، وتم إخضاعها للقوانين المرشَّدة العامة، وكذلك تنميطها. فظهر الإنسان ذو البُعد الواحد المتشيء، الذي لا يعرف أية خصوصية.. إنسان بلا باطن، خاضع تمامًا لعمليات الحوسلة والتغير. ومن ثَمَّ، أدَّت عمليات الترشيد إلى هيمنة الشمولية، وتَغوُّل الدولة والمؤسسات البيروقراطية اللاشخصية على الإنسان، وتنميط حياته اليومية، وإعلان نهاية التاريخ والإنسان.

١٤ ـ حركة التمركز حول الأنثى:

(أ) تبدأ الحركة بتمركز الأنثى الكامل حول ذاتها، رافضةً عالم الرجال تمامًا، ومطالبة بتعديل التاريخ البشري واللغة الإنسانية، ومؤكدة أن الأنثى هي الأصل.. وهكذا.

(ب) ينحل هذا التمركز ويذوب وتظهر الدعوة إلى الجنس الواحدي (بالإنجليزية: يوني سكس unisex)، ولذا، فبدلاً من المرأة المتمركزة حول نفسها، تظهر المرأة المتمركزة حول شيء موضوعي مجرد هو الأنثى المطلقة، وهي شيء لا وجود له، إلا في كتب دعاة التمركز حول الأنثى، أو كتب أعدائهم!.. وسوف نتناول هذه الحركة بشيء من التفصيل في فصل مستقل.

١٥ ـ التقاليع (الموضة):

(أ) تُعبِّر مسايرة التقاليع (الموضة) عن رغبة الإنسان العلماني الشامل في التجديد المستمر والتنويع، والانفتاح والتعبير عن ذاته وإرادته، رغبةً في تحقيق الذات. وهذا من غير شك تعبيرٌ خالص عن التمركز حول الذات.

(ب) ولكن هذه التقاليع ليست ثمرة الإبداع الشخصي للإنسان، بل تقوم بها مؤسسات ليست ملتزمة سوى بقيمة واحدة. هي الربح. وهي تنتج الأنماط والقوالب «المتعددة»، ولذا، فهي تخلق جوًا إعلاميًا «إرهابيًا»، يجعل من المستحيل بالنسبة للمرأة أن ترفض التقاليع. ويتم تغيير التقاليع سنويًا بهدف تعظيم الربح، دون أية اعتبارات أخلاقية أو دينية أو إنسانية. ولكن على الجميع أن يعمل ويكد ليحقق الدخل المطلوب لمواكبة التقاليع، وعليه أن يتبع هذه الأنماط اتباعًا

كاملاً وألا يرفضها، بل لابد من الإذعان التام لها. بل يمكن أن يكون اتّباع التقاليع تعبيراً عن محاكاة ببغائية لأزياء ممثلة مشهورة أو لاعب كرة! ولذا، نجد أن التمركز حول الذات ومحاولة تحقيقها قد أدَّى في واقع الأمر إلى محوها وإلغائها وإلى التمركز حول الموضوع.

١٦ ـ الجنس العَرَضي:

(أ) من يمارس الجنس العَرَضي إنسان طبيعي/ مادي، لا يكترث بالقيم الاجتماعية أو الأخلاقية أو الإنسانية، ولا حتى بالآخر ـ الذي لا يعدو أن يكون، في نظره، سوى موضع شهوته العابرة.

(ب) ولكن الإنسان، بممارسته الجنس العرضي، يُسقط كل القيم الجُوَّانية التي تُعبِّر عن خصوصيته وتركيبيته وتفرُّده (أي إنسانيته)، ويتحرك في عالم السطح وحسب، ويتشيأ ويُشيِّئ الآخر في ذات الوقت.

وبعد.. فما يهمنا في هذه الثنائية الصلبة هو أنها، سواء في تمركزها حول الذات أو في تمركزها حول الموضوع، لا علاقة لها بالإنسان الإنسان، أي الإنسان ككائن اجتماعي حرٍّ متعيِّن. فالإنسان المتمركز حول ذاته، شأنه شأن الإنسان المتمركز حول الموضوع، ليس إنسانًا مركبًا متجاوزًا. بل هو إنسان طبيعي/ مادي، تم تفكيكه بحيث أصبح كامنًا.

تفكيك الإنسان: مرحلة الصلابة

يتسم التحديث (في إطار العلمانية الشاملة) بعدة صفات، ويؤدي إلى عدة نتائج.. من أهمها ـ في تصوُّرنا كما أسلفنا ـ تفكيك الإنسان.

وقد تناول الفكر الغربي هذا الجانب من المنظومة التحديثية في الإطار العلماني الشامل، ولكن تحت مسميات كثيرة من بينها «نزع القداسة عن العالم»، أو «نزع السحر عنه»، أو «تحييده». فالتحديث (في إطار النموذج الطبيعي/ المادي) يقوم بفصل المقدَّس عن الزمني والطبيعي (أو يمزجهما تمامًا بحيث لا ينفصل الواحد عن الآخر). وهو يَصدُر عن تأكيد زمنية ومكانية ومادية كل شيء، وإخضاع كل شيء،

وضمن ذلك الإنسان، لعمليات الترشيد العقلاني المادي في إطار معايير عقلانية صارمة.

وعملية التحديث متتالية تحققت تدريجيًا. وهذا التحقق التدريجي يعني تصاعد الواحدية الموضوعية المادية التدريجي والمستمر إلى أن تسيطر تمامًا. ولذا، فإن ثمة تراجعًا مستمرًا عن الفلسفة الإنسانية (الهيومانية)، وعن ثنائية الإنسان والطبيعة، وعن الإيمان بالثبات والتجاوز. وهو في واقع الأمر تَصاعُد مطرد للواحدية الموضوعية المادية، ومحو لكل الثنائيات والخصوصيات والهُويات والثبات، وتفكيك لمقولة الإنسان كمقولة لها حدودها المستقلة المتماسكة، ليسقط الإنسان تمامًا في قبضة الصيرورة وزمانية ومكانية منظومة الحداثة العلمانية الشاملة. ولعل ما يُسمَّى التلاقي بين النظم الرأسمالية والاشتراكية، وهيمنة النماذج البيروقراطية والكمية، وإزاحة الإنسان عن المركز، والتَسلُّع، والتحييد، والتَشيُّؤ، والاغتراب، ونزع القداسة عن العالم، وإنكار الجوهر الإنساني، والهجوم على الطبيعة البشرية، والنظام العالمي الجديد والعولمة... إلخ- تعبيرٌ عن الظاهرة نفسها، وليس مجرد انحرافات عن مسار التحديث وعن جوهره.

وكما أسلفنا.. عبَّر رورتي عن هذا بوصفه التحديث (في العالم الغربي) بأنه مشروع نزع الألوهية (أو القداسة) عن العالم، وتقبُّل الإنسان زمنيةَ كل شيء، وعدم تجاوز الزمان والمكان كصيرورة لا معنى لها. ويبيِّن لنا رورتي بعض النتائج المنطقية الأخرى للتحديث في الإطار المادي والعلماني الشامل.. فالتحديث إيمان عقلاني مادي بالتقدم، وإيمان بالمستقبل الذي سيتحقق فيه التقدم، الذي أصبح المعيار الواحد.. بل الوحيد. ولكن التقدم نفسه مجرد حركة، بل هو حركة مستمرة لا متناهية. ولأنها حركة في عالم المادة فلا يمكن أن تكون لها غائية ما، وهو ما يعني سقوط الثبات. وهكذا، تم ضرب الذات الإنسانية وتفكيكها تمامًا، ولم يبق من الإنسان شيء.. لا مقدرتُه على الإدراك المبدع للواقع، ولا ذاكرتُه التاريخية.

ورغم تفكيك الإنسان وتقويضه، فإن الطبيعة (مع هذا) تظل مركز الكون.. تزوده بمعيارية (المطلق العلماني)، ويصبح الإنسان مذعنًا لها، ولذا، يظل الكون

كونًا طبيعيًا صُلبًا تسري عليه قوانين طبيعية صُلبة. ولهذا ظلت هناك في الغرب جيوب إنسانية (غير إمبريالية) تدافع عن الإنسان وتؤكد أسبقيته على الطبيعة/ المادة ومركزيته في الكون. أي أن مرحلة الصلابة مرحلة متمركزة حول «اللوجوس» الكلّ الثابت المتجاوز، الإنساني (في البداية) أو الطبيعي/ المادي (في النهاية)، فهو عالم لوجو سنتريك logo-centric.

ولأن المشروع التحديثي الغربي العلماني الشامل ظل يدور (في مرحلته الصُّلبة) في إطار كلٍّ ثابت متجاوز، أنتجت الحضارة فلسفات عقلانية مادية تؤلّه الكون.. تارة تُغلِّب الذات على الموضوع وتعلن أسبقية الإنسان على الطبيعة (تأليه الإنسان)، وتارة أخرى تُغلِّب الموضوع على الذات وتُعلي من شأن الطبيعة على حساب الإنسان (تأليه الطبيعة). إلا أنها في تأرجحها هذا ظلت فلسفة عقلانية تشبه ما يسميه فيبر «الديانة العالمية» (بالإنجليزية: ورلد ريليجون world religion)، وهي ديانة يرى أنها تستند إلى رؤية كوزومولوجية (عالمية شاملة) تتفرع عنها نظم معرفية وأخلاقية شاملة، وتجيب عن كل أو معظم الأسئلة الكلية والنهائية التي تواجه الإنسان بطريقة معقولة تتسم بالاتساق. ولذا، فهي تُدخل على قلوب المؤمنين بها الطمأنينة والأمن وقدراً عاليًا من التفاؤل، وتفي بالاحتياجات النفسية للإنسان في فهم العالم وفي التوازن مع ذاته ومع عالمه، وتحل له مشكلة المعنى.

ويمكن القول بأن المنظومة التحديثية المادية في مرحلة التحديث والصلابة حاولت أن تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية والتقليدية، وأن تزود الإنسان بمنظومات معرفية وقيمية. وقد نجحت في هذا، بأن أخذت المنظومات المعرفية والأخلاقية المسيحية والإجابات المسيحية (وغير المسيحية) عن الأسئلة النهائية وقامت بعلمنتها بأشكال مختلفة، فحلّت محلّ الإله مطلقاتٌ علمانية شاملة مختلفة، مثل «العقل الكلي» أو «رُوح التطور» أو «المجتمع» أو «الطبقة العاملة». وحلّت محلّ «تَجسُّد الإله في العالم» مسمياتٌ أخرى، مثل «تَحقُّق العقل الكلي في التاريخ» أو «حتمية التقدم» أو «مسار التاريخ». وحلّت محلّ «الآخرة والبعث ويوم الحساب» مفاهيمُ مثل «حكم التاريخ» و«نهاية التاريخ» و«اليوتوبيا التكنوقراطية» و«الفردوس الأرضي». وتغيَّرت المطلقات العلمانية وتغيَّرت تجسداتها ولكن ظل هناك دائمًا مطلق ما يمكن من خلاله إدراك الكليات والمطلقات والثوابت، ويمكن ـ استنادًا

إليه ـ ترتيبُ الواقع ترتيبًا هرميًا، وتحديد ما هو حلال وما هو حرام، وما هو كلي وما هو جزئي . . وهكذا، ويمكن من خلاله ترويض الإنسان الطبيعي ووضعه داخل حدود حضارية، بحيث يمكنه تَجاوُز ذاته الطبيعية المادية.

وقد امتدت هذه المرحلة (مرحلة الثنائية الصُّلبة، والواحدية المادية، وعصر المادية البطولي) منذ عصر النهضة في الغرب حتى منتصف الخمسينيات في القرن العشرين. ورغم أن السيولة الكاملة (أي العالم الذي لا مركز له) كانت كامنة في الرؤية الغربية للعالم، إلا أنها ـ كما أسلفنا ـ ظلت هامشية. ولكنها بدأت تتحرك نحو المركز في نهاية القرن التاسع عشر، إلى أن استقرت فيه في العقود الأخيرة من القرن العشرين (في عصر ما بعد الحداثة) مع تَزايُد معدلات الحلول والترشيد المادي والعلمنة الشاملة.

تفكيك الإنسان: مرحلة السيولة

مع نهاية القرن التاسع عشر بدأت تظهر عناصر جديدة جعلت الاستمرار في حالة الصلابة القديمة أمرًا مستحيلاً . .

١ ـ بدأ الإنسان الغربي يدرك استحالة تنفيذ مشروعه التحديثي، وأن ما تحقَّق منه قد بدأ يؤدي إلى اختفاء الإنسان . . لا إلى تأكيده. ورغم إدراك الإنسان الغربي هذا الوضع فإنه كان لا يعرف بديلاً له، كما أنه كان لا يزال يحمل ذكرى عصر المادية البطولي. ولذا، استمر فيه، واستمر في الإبداع، وفي التمرد على وضعه. وقد سمينا هذه المرحلة الانتقالية «عصر الحداثة المأساوي/ الملهاوي/ العبثي».

٢ ـ لاحظنا تفكيك مقولة الذات الإنسانية المستقلة. ولكن الأمر لم يتوقف عند هذه النقطة، بل استمرت عملية التفكيك حتى وصلت إلى مستويات أكثر عمقًا وجذْرية، إذ تم ضرب فكرة الواقع الموضوعي نفسها أيضًا. فالواقع (الطَبيعة/ المادة)، من المنظور التحديثي، في حالة حركة مستمرة وتَغيُّر دائم، والتغيُّر هو الصفة الثابتة الواحدة لعالمنا. ومن ثَمَّ، سقطت الطبيعة نفسُها في قبضة الصيرورة.

وقد أثبت داروين أن الطبيعة في حالة صراع دائم لا يحكمها منطق إلا منطق الهُوَّة التي لا قرار لها (باليونانية: أبوريا aporia). وأثبت علم النفس أننا ندرك الطبيعة إدراكًا غير موضوعي (كما كنا نتوهم)، ومن ثَمَّ فهي ليست مصدر المعرفة الموضوعية. ثم جاءت ثورة العلوم الطبيعية (نظرية عدم التحدد ـ النظرية النسبية. . . إلخ) التي أكدت استحالة رصد الواقع الموضوعي واستحالة تجاوزه.

٣ـ اكتشف الإنسان أن الطبيعة/ المادة (المتحركة ـ النسبية ـ المليئة بالفوضى والصراع) لا تصلح مصدراً للقيمة، ولا يمكنها أن تزود الإنسان بمعايير يضبط بها حياته.

٤ ـ يستمر اتساع نطاق الواحدية المادية فتتعدد المرجعيات المادية، ويتوزع الكمون والحلول في أكثر من عنصر واحد، حتى تصبح كل عناصر الواقع موضع كمون، فتصبح كل الأشياء مقدَّسة، ويصبح كل شيء مرجعية ذاته.

لكل هذا، تبدأ الطبيعة/ المادة نفسها في الاختفاء كمعيارية ومرجعية وكلٍّ ثابت متجاوز، ويتشظَّى الكون، ويتحول إلى ذَرَّات صغيرة مستقلة (بالإنجليزية: أتومايزيشن atomization، أو أتوميستيك فراجمنتيشن atomistic fragmentation). . كل ذرة منغلقة على نفسها، ويصبح الواقع مجموعة من الوقائع والتفاصيل والأحداث والحقائق غير المترابطة. ومن ثَمَّ، يظهر عالم لا مركز له، أو متعدد المراكز، يتسم بخلوه من أية حقيقة أساسًا أو بتعدد الحقائق، وخلُوه من أي مطلق أو بتعدد المطلقات، عالم ليست فيه ذات متماسكة ولا موضوع متكامل. ويصبح العالم مفكَّكًا لا مركز له (بالإنجليزية: نان لوجو سنتريك non logo-centric)، وتصبح الصيرورة مركز الحلول والكمون، ويصبح النسبيُّ المطلَق الوحيد، ويصبح التغيُّر هو نقطة الثبات الوحيدة.

ويتحول العالم إلى كيان شامل واحد، تتساوى فيه تمامًا الأطراف والمركز، والمطلق والنسبي (تمامًا مثلما أصبح الإنسان مساويًا للكائنات الطبيعية/ المادية). . عالم لا يوجد فيه قمة أو قاع، أو يمين أو يسار (أو ذكر أو أنثى)، وإنما يأخذ شكلاً مسطَّحًا تقف فيه جميع الكائنات الإنسانية والطبيعية على السطح نفسه، وتُقضى

فيه على كل الثنائيات الصلبة الفضفاضة، وتنفصل الدوالُّ عن المدلولات فتتراقص بلا جذور ولا مرجعية ولا أسس، وتصبح كلمة «إنسان» دالاً بلا مدلول، أو دالاً متعدد المدلولات.. وبدلاً من الصراع بين الذات والموضوع، تذوب الذات في الموضوع، والموضوع في الذات، وتمحى كلُّ الثنائيات عن طريق مزج طرفي الثنائية (خير/ شر ـ حقيقة/ زيف ـ مطلق/ نسبي ـ عدل/ ظلم ـ إنساني/ طبيعي ـ خالق/ مخلوق)، وتسقط السببية، ويحُلُّ محلَّها مبدأ الانقطاع والصدفة وعدم التحدد، ويتزايد الإيمان باستحالة المعرفة والاتصال، ويستحيل على الإنسان تجاوز صيرورة عالم المادة والحركة.. فيسقط في قبضتها تمامًا، وتسقط معه فكرة الحقيقة والحق والخير والجمال والكل، بل فكرة الطبيعة (البشرية ثم المادية).. أي تسقط كل المنظومات المعرفية والأخلاقية والجمالية. ويظهر ما يمكن تسميته «النسبية المطلقة» حيث لا يوجد مطلق إلا النسبي، ولا ثابت إلا المتغيِّر، وتختفي تمامًا فكرة الكل المادي المتجاوز للأجزاء ذي الهدف والغاية، فهي ـ في كلمة واحدة ـ عملية تفكيك كاملة. ثم تظهر حالة يُظن أنها تتسم بالتعددية الكاملة، مع أنها في واقع الأمر حالة سيولة شاملة ناجمة عن غياب أي يقين معرفي أو أخلاقي، وعن تسوية كل المخلوقات بعضها بالبعض، وعن اختفاء أية مركزية لأي كائن. وهذا الانتقال من عالم متماسك ذي معيارية، إلى عالم مفكَّك بلا معيارية، هو الانتقال من الواحدية الصلبة (إنسانية كانت أم طبيعية/ مادية)، إلى الواحدية السائلة الشاملة التي لا تعرف حدوداً ولا قيوداً. وهو أيضًا الانتقال من عالم التحديث والحداثة (والإمبريالية) إلى عصر ما بعد الأيديولوجيا (حيث يروَّج للادعاء القائل بأن الإنسان ليس بحاجة إلى أيديولوجيات وتسود في واقع الأمر الأيديولوجية الداروينية)، وعصر ما بعد الميتافيزيقا، وما بعد الحقيقة، وما بعد الإنسانية الهيومانية وما بعد الحداثة.. عصر الحلولية الشاملة السائلة.

إن عالم ما بعد الحداثة (النظام العالمي الجديد) عالم تسود فيه فلسفة لا عقلانية مادية، لا تعرف البطولة، ولا تعرف المأساة، ولا الملهاة، ولا حتى التمرد العبثي.. فلسفة تدرك حتمية التفكيك الكامل، والسيولة الشاملة، إذ يتم التوصل إلى أن كل شيء نسبي مادي، وأن الفلسفة الإنسانية وهم، وأن الاستنارة المضيئة حلم وعبث، وأن الواقع في حالة سيولة وحركة (مثل المادة الأولى)، وأنْ ليس ثمة ذاتٌ إنسانية

متماسكة ثابتة، ولا موضوع طبيعي/ مادي ثابت متماسك (فهذه كلها مجرد تقاليد لغوية وعادات فكرية وصور مجازية!). . وحتى إن وُجدت الذات ووُجد الموضوع، فلن يتفاعلا، إذ لا تُوجَد لغة تواصل أو تفاعل. كل هذا يعني اختفاء فكرة الكل تمامًا، وأن الأجدر بالإنسان أن يتكيف بطريقة برجماتية. فهي فلسفة خضوع وتكيُّف وتطبيع لحالة اللامعيارية (ولذا يُطلَق عليها أحيانًا «البرجماتية الجديدة»). وبدلاً من عصر الماقَبْليات الفلسفية المتماسكة، ظهر عصر المابعديات المادية السائلة. . عصر نهاية التاريخ (أي ما بعد التاريخ)، حيث لا يوجد مجال لأية تناقضات أو اجتهادات، في عصر تكتسح فيه الكوزمولوليتانية جميعَ الحضارات وكذلك خصوصياتِها، كما تدمر كل المطلقات والثوابت.

وكان السؤال الذي طُرح في مرحلة الثنائية الصلبة (والتحديث والحداثة وعصر البطولة المادي) هو: ما مركز الكون. . الإنسان أم الطبيعة؟ أما في هذه المرحلة فتُطرَح تساؤلات أكثر جذرية: هل يمكن الإيمان بوجود كلٍّ ثابت متجاوز له معنى داخل الإطار المادي؟ وكيف يكون هناك «كلٌّ» والعالم المادي مكوَّن من جزئيات وتفاصيل وظواهر متناثرة؟ وكيف يكون هناك ثبات داخل الإطار المادي، والمادة متحركة؟ وهل يمكن تحقيق التجاوز والمادة لا تعرف التجاوز؟ هل يمكن أن يكون هناك معنى للكون والمادة حركة بلا قصد أو معنى؟ وهل يمكن الاحتفاظ بثنائية الإنسان/ الطبيعة في عالم واحديٍّ مادي والمادة لا تعرف إلا قانونًا واحدًا؟ وهل يستطيع شيء أن يفلت من قبضة الصيرورة في إطار فلسفة مادية؟

وبعد تفكيك الذات والموضوع، كانت الإجابة على هذه الأسئلة أنه لا يوجد أي أساس لظهور الكل المادي المتجاوز (الإنساني أو الطبيعي) أو أيِّ شكل من أشكال الثبات. فالإنسان غير قادر على السيطرة على الطبيعة وإنما عليه الإذعان لها، بل إنه غير قادر على إدراكها تمامًا. والطبيعة نفسها متحركة، لا يمكن رصدها ولا الإمساك بها، ومن ثَمَّ لا توجد ثوابت أو كليات أو مطلقات معرفية أو أخلاقية، ومن ثَمَّ، يقع الإنسان ـ وكلُّ شيء ـ في قبضة الصيرورة.

وقد أنتجت الحضارة الغربية فلسفات كثيرةً معادية للعقل والكليات والمطلقات، مثل البرجماتية وفلسفات الحياة (برجسون). ثم ظهرت أخيرًا الفلسفة

الفينومينولوجية كنوع من محاولة الوصول إلى تعريف للحقيقة يتجاوز ثنائيات الذات والموضوع، والتجاوز والكمون، والثبات والحركة، والغائية والعدمية ـ عن طريق فكرة الوعي والقصد، حيث لا توجد الذات إلا من خلال الموضوع، ولا يوجد الموضوع إلا من خلال الذات. بمعنى أنه قد يمكننا أن نصل إلى الحقيقة الكلية دون حاجة إلى تَجاوُز أو ثبات أو غائيات أو ثنائيات، وبذا يمكن تقويض أساس الأنطولوجيا الغربية (ثنائية الذات والموضوع، ووجود الكل والجزء، ووجود الحقيقة الموضوعية والذات المتماسكة والمعنى والهدف) دون السقوط في العدمية أو الميتافيزيقا. أي أننا قادرون على الوصول إلى الحقيقة الكلية والمعنى الكلي بدون ميتافيزيقا.

هذه الفلسفات المادية اللاعقلانية هي نفسها فلسفات جنينية، لا تقف ضد الديانات العالمية التقليدية وحسب، وإنما ضد العقلانية المادية الصلبة نفسها. ولا تقف ضد الميتافيزيقا الإيمانية وحسب، وإنما ضد الميتافيزيقا المادية أيضاً. أي أنها ضد أية ميتافيزيقا.

والحضارة المعاصرة نتاج هذه النسبية الكاملة وهذه السيولة الفلسفية الشاملة، نتاج هذا النزوع الجنيني نحو إنكار الحدود والهُويات والكليات. وهذه السيولة نمط سائد في سائر الأنساق الحلولية الكمونية المادية في كل الحضارات. وهذه المنظومات تُظهر عادةً قدراً من التماسك في العصر البطولي، ولكنها تنحلُّ دائمًا إلى مادة محض غير متشكلة. لا مركز لها ولا قوام، ولا تسمح بقيام أية كليات. وقد نبَّهنَا إلى ذلك السوفسطائيون في بداية تاريخ الفلسفة الغربية، كما نبَّهنا نيتشه في نهاية القرن الماضي.

وفيلسوف عصر السيولة هو نيتشه. وهو إن كان ظهر من الناحية الزمنية في أواخر القرن التاسع عشر (مع بدايات ظهور الحداثة)، إلا أنه في واقع الأمر فيلسوف نهاية الحداثة، أي ما بعد الحداثة. فقد أدرك بثاقب نظره أن الحقيقة الكلية المادية، التي بشَّر بها دعاة الاستنارة (المضيئة) والتحديث والعقلانية المادية، مرتبطة حتمًا بالتجاوز والميتافيزيقا، لا يمكنها أن تنفصل عنهما. وهذا يعني في واقع الأمر أن الرباني والمقدَّس والمدلول المتجاوز («ظلال الإله» حسب تعبيره) يُولَد مرة أخرى

من داخل نظام يدَّعى المادية. ولكن هذا أمر غير معقول داخل إطار مادي. ففي داخل هذا الإطار لا مناص من قبول أطروحات الاستنارة المظلمة التي لا تعرف «ظلال الإله»، فهذا هو مصير الإنسان الموجود في الزمان والمكان. وبعد موت الإله لا داعي للتمحك في ظلاله. والأمل التحديثي في عصر المادية البطولي هو هذا التمحك، وهو أمل جبان غير قادر على قبول وضع الإنسان في عالم الصيرورة المادية. وهذه المنظومات المعرفية والأخلاقية العقلانية هي مؤامرة الضعفاء على الأقوياء من أبناء الطبيعة.

لكل هذا رحب نيتشه بالعدمية زائراً دائمًا في وسطنا في عصرنا الحديث المادي، وأعلن فلسفة القوة الشجاعة التي لا تعرف الضحك أو البكاء ولا تكترث بالضعفاء.. فلسفةً ليس فيها ذات أو موضوع، أو داخل أو خارج، أو ظاهر أو باطن، أو دالٌّ أو مدلول، أو مُقدَّس أو مُدنَّس، أو حلال أو حرام، أو حقائق أو حق أو حقيقة.. وإنما فيها فقط صراع بين قوى مظلمة ظالمة، يُحسَم بطريقة مادية طبيعية.

وفي إطار فلسفة القوة هذه، لا تُوجَد لغة تواصل، إذ أن إرادة القوة هي التي تربط السبب بالنتيجة والدالَّ بالمدلول، وتصبح مبدأ التماسك أو السيولة في العالم، ومصدرَ المعنى أو اللامعنى. وهذه هي فلسفة الواحدية المادية الكمونية والعلمانية الشاملة، التي تؤكد تناهي الإنسان داخل الزمان والمكان. وهي تؤدي إلى اختفاء المرجعية الإنسانية الذاتية، بل تؤدي إلى اختفاء المرجعية الموضوعية نفسها (أي كل المرجعيات، وأية مركزية، وأي كلٍّ مادي متجاوز).

وكان نيتشه يدرك تمامًا أن دعوته إلى إزالة ظلال الإله هذه، والتخلص من الكلِّ المادي المتجاوز (إنسانيًا كان أم طبيعيًا/ ماديًا)، ومن كلٍّ من الذات والموضوع ـ وهي أشياء تشكل أساس الأنطولوجيا الغربية ـ .. لم تكن من بنات أفكاره، وإنما كانت كامنة في الجذور الفلسفية للمشروع التحديثي العقلاني المادي!

الفصل الثالث

فكر حركة الاستنارة

ابتدع العقل الغربي صورة الاستنارة المجازية في القرن الثامن عشر حينما كان العلم الحديث لا يزال غضًا وليدًا. فقد ساد الوهم لدى العلماء بأن العلم سينير المجهول (المُظلم) ليصبح معلومًا منيرًا، وأن هذه العملية تدريجية، بمعنى أن رقعة المعلوم ستتزايد على مر الأيام، ورقعة المجهول ستنكمش، إلى أن تصل إلى نقطة تختفي فيها الأسرار، ونتحكَّم فيها في الواقع وقوانينه، ونصلح البيئة، بل وربما النفس البشرية ذاتها.

وبعد أربعة قرون من الاستنارة، اكتشف الإنسان الغربي أن الأمور ليست بهذه البساطة، لأنها لو كانت كذلك، لكنا قد قضينا على الشر والأشرار (أو على معظمهم على الأقل) منذ زمن بعيد، ولما ظهرت في العالم الغربي (الذي طبق مُثُلَ الاستنارة منذ أمد بعيد) حركةٌ عنصرية كاسحة في القرن التاسع عشر، وتشكيلٌ إمبريالي شرس أباد الشعوب وأذلَّها، ولما اندلعت حربان عالميتان (غربيتان)، ولما ظهر الحكم الإستاليني والنازي اللذان لم يدمرا العقل وحسب بل دمرا الروح والجسد، ولما ظهرت حركات ثورية تدافع عن الإنسان ثم تتحول إلى حكومات إرهابية تبيد الملايين، ولما وجدنا أنفسنا في مدن لعينة إيقاعُها لعينٌ نسير في طرقاتها نتلفت من حولنا، ولما استيقظنا في الصباح نسأل عن أخبار التلوث والانفجارات النووية والتطهيرات العرْقية، والرشاوى وعمولات السلاح والفساد، والإباحية والإيدز، وأخبار النجَوم وفضائحهم، ومعدلات تفكك الأسرة، ومدى نهب الشمال للجنوب، وحسابات حكام العالم الثالث في بنوك سويسرا، ولما ظهرت حركات عبثية لا عقلانية تناصب العقل العداء، وتعلن بفرحٍ وحبورٍ تفكيكَ الإنسان

ونهاية التاريخ، ولما شعرنا بالاغتراب حتى أصبح رمز الإنسان في الأدب الحداثي هو سيزيف ـ الذي يحيا حياة لا معنى لها ـ، وأصبح رمز العصر الحديث هو «الأرض الخراب»، ولما قضى الإنسان الحديث وقته في انتظار جودو الذي لن يحضر!

إن ثمرة قرون طويلة من «الاستنارة» كانت إلى حدٍّ ما مظلمة. ولذا، راجع الإنسان الغربي كثيراً من أطروحاته بخصوص الاستنارة، بعد أن أدرك بعض جوانبها المظلمة وتناقضاتها الكامنة وخطورتها على الإنسان والكون.

ومع هذا، يقوم الفكر العلماني العربي بنقل أطروحات الاستنارة من الغرب بكفاءة غير عادية تبعث على التثاؤب والملل أحيانًا، وعلى الحزن والغم الشديدين أحيانًا أخرى؛ فهو ينقل دون أن يُحوِّر أو يُعدِّل أو ينتقد أو يُراجع.

وسنحاول في هذا الفصل تكشُّف بعض جوانب فكر حركة الاستنارة الغربية وتناقضاته باعتباره الإطارَ المرجعيَّ النهائي للعلمانية الشاملة في مرحلتها البطولية الصلبة.

مصطلح «الاستنارة» في الخطاب الفلسفي العربي

لعله من المفيد أن نعلِّق أولاً على ما حدث لمصطلح «الاستنارة» في السياق العربي، وذلك لأن كلمة «استنارة» غدت مؤخراً كلمة محورية في الخطاب السياسي والفلسفي العربي.

وسوف نوجز ملاحظاتنا حول ذلك في النقاط التالية:

١ ـ تعريفات الاستنارة في الأدبيات العربية تعريفات عامة للغاية مثل «حق الاجتهاد والاختلاف»، و«شجاعة استخدام العقل»، و«لا سلطان على العقل إلا سلطان العقل»، و«الاستخدام العام لعقل الإنسان في جميع القضايا».

وتقتبس كثير من الدراسات العربية في الاستنارة كلمات كانط الشجاعة مثل «كن جريئًا في إعمال عقلك» دون أن تربطها بمعجمه الفلسفي المركَّب. وقد عرَّف أحد المعاجم «الفلسفية» حركة الاستنارة بأنها «حركة فلسفية في القرن

الثامن عشر تتميز بفكرة التقدم، وعدم الثقة بالتقاليد، وبالتفاؤل والإيمان بالعقل، وبالدعوة إلى التفكير الذاتي والحكم على أساس التجربة الشخصية»، ثم توقف المعجم عند هذا القدر. أي أنه ساوى بين «تعريف حركة الاستنارة» والأماني الشجاعة الساذجة التي عبَّر عنها دعاة هذه الحركة، وكأن الأماني هي التعريف، وكأن النظرية المثالية المفترضة هي ذاتها المتتالية المتحققة!

ولابد أن هناك تعريفات أكثر عمقًا وتركيبيةً من هذه، ولكن المشكلة أن التعريفات النبيلة السهلة هي التي كُتب لها الذيوع، وهي التي أصبحت إطار الحوار بخصوص هذه الحركة الفلسفية الغربية. وكل ما تدعو إليه هذه التعريفات نبيل للغاية، ولا يمكن للإنسان أن يختلف معها، فمن ذا الذي يرفض حق الاجتهاد والاختلاف وتحكيم العقل في جميع القضايا؟!.. فالمشكلة لاتكمن في استخدام العقل أو عدم استخدامه، وإنما في نوع العقل الذي يُستخدم (عقل مادي أداتي أم عقل قادر على تجاوز المادة؟)، وفي الإطار الكلي الذي يتحرك فيه هذا العقل والمرجعية النهائية التي تصدر عنه. (يُلاحَظ أنه ثمة ترادفًا بين كلمتي «استنارة» و«علمانية»، بل بين كلمتي «استنارة» و«مادية»، على الرغم من أن النزعة العقلية ليست بالضرورة مادية، والنزعة المادية ليست بالضرورة عقلية والسوفسطائيين ونيتشه وفكر ما بعد الحداثة شاهد على ذلك).

٢ ـ ومن الواضح أن صورة النور المجازية هذه ليست من إبداع العقل العربي العلماني، وإنما هي صورة استعيرت من التراث الغربي لا بالمعنى المجازي وحسب، وإنما بمعنى أنها قد «أُخذت» أو «استُعيرت» (كما نقول «استعرت الكتاب")، وإن كانت «الاستعارة» تعني أن ما أُخذ يُردُّ، أما في حالة الاستنارة فهي مجموعة من الأفكار اقتبست ولن تُردُّ بأية حال، فهي معنا باقية. ولا بأس أن نستعير من حضارات الآخرين، وإلا، فكيف يمكن أن يتسع أفقنا المعرفي وندرك ما أبدعته يد الإنسان في أماكن أخرى وفي أزمنة مغايرة؟ ولكننا نلاحظ أن الفكر العلماني العربي، حينما يقتبس من الغرب، فإنه على ما يبدو يتجاهل حقيقة أن مصطلحات الآخر ليست جزءاً من معجمه اللغوي وحسب، وإنما هي جزء من معجمه الحضاري والفلسفي أيضًا، ففكر الاستنارة وعصر النهضة يوضع عادةً في الأدبيات الغربية مقابل عصر الظلمات الوسيط. نتساءل: هل

العصر العباسي الأول (الذي يتزامن مع العصور الوسطى المظلمة في الغرب) هو أيضًا عصر ظلمات بالنسبة لنا يتبعه عصر نهضة ثم عصر استنارة؟ إن اقتباس الصور المجازية على هذا النحو أمر فكاهي، يدل على أن بعض إخواننا العلمانيين غير عقلانيين في إيمانهم بالغرب، حتى إنهم ينساقون للنقل بهذا الشكل دون تحكيم للعقل!

٣ ـ تُقدَّم حركة الاستنارة إلى القارئ العربي على أنها مجموعة من الأفكار الجيدة التي سيؤدي تبنيها إلى إصلاح حال البلاد والعباد. ونحن نفرِّق بين «الفكر» و "الأفكار»، ونذهب إلى أن العقل العربي ينقل أفكارًا لا فكرًا أو منظومات فكرية. فكلمة «فكر» تفترض وجود منظومة مترابطة من الأفكار التي يوجد بينها وحدة ما، ونموذج معرفي واحد. وحينما يتم نقل الأفكار دون إدراك للنموذج الكامن وراءها، فإنه يتم تجاهل أبعادها المعرفية (الكلية النهائية)، ومن ثَمَّ يختفي المنظور النقدي، وتتعايش الأفكار المتناقضة جنبًا إلى جنب، ولا يمكن التمييز بين الجوهري منها والهامشي.

٤ ـ وأخيرًا.. فإن الفكر العلماني العربي ليس منفتحًا بما فيه الكفاية على كل الحضارات الأخرى، فالحضارة «العالمية» بالنسبة للمثقف العربي تعني عادةً إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة والفكر الليبرالي والفكر الماركسي. وإن اتسع أفقه، ضم إلى ذلك إسبانيا وبولندا وروسيا، وإن كدَّ وتعب تعرف على إيطاليا واليونان.. وهكذا، ولكنه لا يغادر نطاق العالم الغربي إلا فيما ندر، فحدود العالم ـ بالنسبة له ـ تنتهي عند العالم الغربي. ولذا فهو لا يعرف شيئًا عن الاستنارة في الصين مثلاً (وبالمناسبة، فإن مصطلح «استنارة» له امتداد تاريخي عريق في التراث الصيني).

أصول فكر حركة الاستنارة

كلمة «استنارة» مأخوذة في اللغة العربية من الفعل «استنار» المشتق من كلمة «نور»، وهي ترجمة لعدة كلمات في اللغات الأوربية مثل «إنلايتنمت Enlightenment» الإنجليزية، وهي مشتقه من كلمة «لايت light» بمعنى «نور»

(التي هي بدورها ترجمة للكلمة الألمانية). ويقال لفكر الاستنارة أحيانًا «فلسفة الأنوار» أو «فلسفة التنوير». و«النور» في الوجدان الإنساني هو عكس الظلام تمامًا، كما أن الخير هو عكس الشر. ومن ثَمَّ فإن كلمة «الاستنارة» (بمعنى الفكر الشبيه بالنور الذي يبدد الجهل الشبيه بالظلام) لا تختلف كثيراً عن الصور المجازية الشائعة في الخطاب السياسي والفلسفي، والذي يجنح إلى رؤية العالم من خلال مجموعة من الثنائيات الصلبة المتعارضة البسيطة مثل حمائم/ صقور ـ مدني/ ديني ـ آلي/ عضوي، وهي ثنائية صلبة تعكس الثنائيات المتعارضة التي يتوهم البعض وجودها في الطبيعة، والتي تعبِّر عن نفسها في الرمزين الرياضيين سالب/ موجب.

ويُشار أحيانًا إلى «عصر الاستنارة» باعتباره «عصر العقل» (مقابل عصر اللاعقل). وتستخدم عبارة «عصر العقل» للإشارة إلى تلك الحقبة في التاريخ الفكري لأوربا في القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر، التي انتشرت فيها الفلسفات العقلية والرؤية العلمية والمادية الآلية بين أعداد كبيرة من الجمهور المتعلم وفي أوساط بعض أعضاء النخبة الثقافية والسياسية. وقد أخذ بعض المفكرين يدعون بشكل واعٍ لأفكار عصر العقل ابتداءً من القرن الثامن عشر. ويشار إلى هؤلاء الدعاة بكلمة المستنيرين، ويُشار إلى هذه الحقبة من تاريخ أوربا الفكري بتعبير «عصر الاستنارة». ولكننا لا نأخذ بهذا التمييز، ونشير إلى كلتا المرحلتين بعبارة «عصر الاستنارة». وكان من بين دعاة الاستنارة بعض ملوك أوربا المطلقين وأعضاء الجمعية الملكية البريطانية (١٦٦٢)، وأعضاء الأكاديمية الفرنسية للعلوم (١٦٦٦)، وأعضاء المحافل الماسونية وجمعيات الإليوميناتي والروزيكروشيان السرية.

ويعتقد البعض أن فكر عصر العقل يعود بجذوره إلى كتابات فرانسيس بيكون، وخصوصًا كتابه نوفوم أورجانوم **Novum Orgunum** (١٦٢٠)، أي المنهج الجديد، وإلى كتابات توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) بماديتها الصارمة، وإلى عقلانية ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) وإلى حلولية إسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) الواحدية المادية، وإلى إمبيريقية جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)، وإلى رؤية نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٦) الآلية للكون، وإلى أفكار لايبنتس (١٦٤٦ ـ ١٧١٦). ويضم الجيل الأول من المستنيرين في فرنسا جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) وفرانسوا

فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) ومونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥)، أما الجيل الثاني فيضم دنيس ديديرو (١٧٣٣ ـ ١٧٨٤) الذي نشر أول جزء من موسوعته عام ١٧٥١، وإيتان بونيه دي كوندياك (١٧١٥ ـ ١٧٨٠) وجوليان دي لامتيري (١٧٠٩ ـ ١٧٥) وكلود هلفتيوس (١٧١٥ ـ ١٧٧١) وبول هنري هولباخ (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩). وفي ألمانيا، ضمت قائمة «المستنيرين» كلاً من كريستيان وولف (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤) وجتليب باومجارتن (١٧١٤ ـ ١٧٩٢) والمفكر الألماني اليهودي موسى مندلسون (١٧٢٩ ـ ١٧٨٦) ولسنج (١٧٢٩ ـ ١٧٨١) وكانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) ويوحنان هردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣). أما في إنجلترا، فإن أهم تجلٍّ للاستنارة هو حركة الربوبية، ومن أهم مفكري الاستنارة فيها جوزيف بريستلي (١٧٣٣ ـ ١٨٠٤) وجريمي بنتام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢) وآدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) وإدوارد جيبون (١٧٣٧ ـ ١٧٩٤) ووليام جودوين (١٧٥٦ ـ ١٨١٦). ومن أهم مفكري الاستنارة في الولايات المتحدة توماس بين (١٧٣٧ ـ ١٨٠٩) وتوماس جيفرسون (١٧٤٣ ـ ١٨٢٦) وبنجامين فرانكلين (١٧٠٦ ـ ١٧٩٠). وتجمع كتب التاريخ على أن كلاً من الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية هما نتاج عصر الاستنارة، وأن عصرنا الحديث هو ابن عصر الاستنارة.

ونحن نذهب إلى أن فكر حركة الاستنارة هو الأساس الفلسفي الذي تنطلق منه العلمانية الشاملة، وإن كنا نسارع بالقول إن هذا الفكر كان يتحدث عن متتالية العلمانية والتحديث المثالية ويبشر بثمراتها وأن ما تشكل في الواقع كان مغايراً إلى حدٍّ كبير عما تحدثت عنه البشرى.

الإنسان والطبيعة والإله

نحن نذهب إلى أن الاستنارة هي ببساطة شديدة (لكنها غير مخلة) رؤية مادية عقلانية تدور حول رؤية محددة للعقل وعلاقته بالطبيعة/ المادة، وتتفرَّع عنها رؤية للتاريخ وللأخلاق والجمال. . . إلخ. وتدور أية منظومة فلسفية حول ثلاث محاور: الإنسان والطبيعة والإله. وفي حالة الاستنارة يحل العقل محل الإنسان في هذا الثالوث.

١ ـ عقل الإنسان: الفكر الاستناري فكر عقلاني يؤكد المرجعية الإنسانية ومركزية العقل الإنساني، ويعطي صورة مشرقة للعقل، فمصدر المعرفة الوحيد هو العقل (الذي لا يقبل إلا البَدَهيات الواضحة وما يتفق وقواعدَ المنطق) والحواس (التي لا تقبل إلا ما يقاس) والتجريب (الذي تخضع له كل الموجودات)، ويندرج تحت التجريب التاريخ، فهو تجربة الإنسان في الماضي. وكل المطلوب من الإنسان العاقل (المزود بالعقل وبالحواس والمنطق والمعرفة المتراكمة التاريخية والعلمية) هو أن يقوم عقله برفض أية حقائق متجاوزة للواقع المادي المحسوس، مثل الأساطير والأوهام والغيبيات والتخيلات والحجج التقليدية والعقائد والمسلَّمات. ولكن العقل في واقع الأمر يظهر في صورتين:

(أ) العقل الفعال: العقل ـ حسب تصور كانط ـ كيان فعال فُطرت فيه بعض الأفكار والمقولات التحليلية (مثل السببية والقوانين المنطقية والرياضية، ومقولات الزمان والمكان، وأحيانًا الحس الخلقي والإحساس بالجمال والأبدية)، أي أن هذه الأفكار الفطْرية الكامنة هي التي تقوم بتحويل الأحاسيس (الطبيعية) المتناثرة إلى مدركات حسية وإلى مفاهيم كلية. فالحواس تقوم برصد التفاصيل والظواهر المختلفة للعالم الطبيعي بتجرد كامل (بأمانة كاملة)، وتدركه كمجموعة من التفاصيل، ولكن العقل الفعال المبدع هو الذي يجردها ويربط فيما بينها ويضيف السببية ومفاهيم الزمان والمكان، ومن ثَمَّ تتحول الحقائق إلى حقيقة وكليات.

(ب) العقل السلبي المتلقي: العقل ـ حسب تصور جون لوك وبعض الفلاسفة الموسوعيين في فرنسا، وهم من أهم واضعي أسس النظرية الاستنارية للعقل ـ ليس إلا جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة (مادة في حالة حركة، أو مجرد شكل راق من أشكال المادة). ولذا، فهو كالصفحة البيضاء التي تسجل كل ما ينطبعُ عليها من أحاسيس مادية، بشكل مادي كَميٍّ آليٍّ، يومًا بعد يوم. ولا يوجد في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس (باللاتينية: نيهيل إن إنتليكتو كوود نان بريوس إن سنسو nihil in intellectu quod non prius in sensu). والأفكار الكلية المجردة في التحليل الأخير معطيات جزئية حسية تراكمت على سطح العقل، وأصبحت ـ من خلال عملية التراكم الآلية

والتلاحم الآلي فيما بينها، ومن خلال قوانين الترابط (الآلية) ـ أفكاراً أكثر تركيبًا. وهذه الأفكار المركبة تتلاحم وتتفاعل وتترابط بدورها إلى أن تصل إلى الأفكار الكلية. فالأفكار الكلية هي، في التحليل الأخير، أفكار جزئية، والأفكار المجردة أفكار حسية، وما المعرفة إلا نتاج الإدراك الحسي المادي، وما الحقيقة سوى مفاهيمَ نجردها من جماع إدراكاتنا الحسية المختلفة. وفي هذا الإطار الحسيّ تصبح العقلانية المادية أكثر تبلوراً ووضوحًا ومادية.

وسواء كان العقل فعالاً يقوم بصياغة المعطيات الحسية داخل القوالب المفطورة فيه، أو متلقيًا للمعطيات الحسية التي تتشكَّل بشكل آليٍّ ومن تلقاء نفسها ـ فإن العقل، في جميع الأحوال، أداةٌ كافية لإدراك الواقع، وتستمر العمليات الإدراكية التي يقوم بها على مستويات مختلفة، حتى يصل الإنسان إلى ما يشبه الحقيقة الكلية، وإلى قوانين الواقع ذات الطابع العام القابلة للتطبيق والاختبار التجريبي. ومن خلال هذه المعرفة وتراكمها عبر الأجيال، يمكن للإنسان التحكم في الواقع والهيمنة عليه وتوظيفه، والتوصل إلى نظم معرفية وأخلاقية وسياسية رشيدة، وتتزايد مقدرته على التمييز بين الرشيد وغير الرشيد، وبين ما هو حقيقي وزائف، وبذا يحقق الإنسان لنفسه السعادة الأرضية. وهذه رؤية للواقع تولِّد في نفس صاحبها تفاؤلاً عميقًا، وتحرر الإنسان من مخاوفه، وتضعه في مركز الكون، وتنصبه مرجعيةً نهائية. فالعقل هنا هو بديل الإله في النظم الدينية، وله أسبقية على كل الموجودات، ويتمتع باستقلالية كاملة عن الطبيعة/ المادة، بل ويعني أيضًا استقلال كل فرد عن الكلِّ الإنساني، إذ تصبح لكل إنسان مقدرتُه العقلية وإبداعُه الخاص وطريقتُه الخاصة للوصول إلى المعرفة، ولكنها معرفة لا تتناقض والمعرفةَ التي يتوصل إليها الآخرون.

٢ ـ الطبيعة: آمن دعاة الاستنارة بأن الطبيعة لها قوانينها الثابتة المطردة المعقولة، وأنها كُلٌّ مادي ثابت متجاوز للأجزاء له غرض وهدف، ولذا فهي مستودع القوانين المعرفية والأخلاقية والجمالية، ومنها يستمد الإنسان معياريته. وقد فرَّق دعاة الاستنارة بين الخارق للطبيعة وغير الطبيعي، أما الخارق للطبيعة فلا وجود له، بل هو محض خيال، أما غير الطبيعي فهو موجود، ويشكل انحرافًا

عرضيًا عن جوهر الطبيعة. فالتأنُّق الزائد، على سبيل المثال، والعادات غير العقلانية، والتقاليد المتراكمة عبر التاريخ والكهنوت، وكل الجرائم ـ تشكل انحرافًا عن الطبيعة.

والطبيعة هي مستودع القوانين المعرفية والأخلاقية والجمالية، ومادام الإنسان مرتبطًا بالطبيعة مهتديًا بهديها، فإنه سيصل إلى الطريق المستقيم، ويصل إلى المنظومات المعرفية والأخلاقية التي تخدم صالحه، وتحقق التقدم اللانهائي، وتعمل على ضبط المجتمع وترشيد السلوك الإنساني. ولذا، فقد تم تأسيس مفاهيم مثل الحقيقة والحق والخير والجمال انطلاقًا من مفهوم الطبيعة/ المادة، باعتبار أنها الركيزة الأساسية. وقد تفرعت عن هذا رؤيتان: رؤية في دور الدولة التي تهتدي بهدي الطبيعة والعقل، وتُطبق القوانين على المجتمع وتعيد صياغته ورؤية في الأخلاق باعتبارها تعبيراً عن الاتجاهات الطبيعية في الإنسان، والتي يمكن ضبطها أيضًا من خلال عملية ترشيد عقلانية مادية، أما الرؤية الثانية فهي رؤية «الإنسان الطبيعي» و«الحقوق الطبيعية» و«الدين الطبيعي» و«الأخلاق الطبيعية».

٣ ـ الإله: يتأرجح الفكر الاستناري بين الإلحاد الصريح والربوبية، ولكن سواء كان الإله موجوداً أم غير موجود فهذا أمر هامشي، فهو حتى لو وُجد فلا علاقة له بمنظومات الإنسان المعرفية والأخلاقية والجمالية (التي تستند إلى الطبيعة/ المادة)، فالإله بالتالي، شأن خاص.

بعض مفكري حركة الاستنارة

يؤكد مؤرخو حركة الاستنارة أهمية كل من جون لوك ونيوتن في وضع أسس فكرها. فلوك زوَّد دعاة الاستنارة برؤية مادية بسيطة للعقل ولآليات تكوُّن الفكر، وقد دَعَمها نيوتن برؤية مادية بسيطة للكون وآليات حركته، فكأنه قد تم إدخال الماكروكوزم والميكروكوزم (الكون الأكبر [المادي الموضوعي] والأصغر [الإنساني الذاتي]) في دائرة التفسيرات البسيطة الواضحة. وقد شبه تلقي كتابات لوك في القارة الأوربية بتلقي القانون الروماني في المقاطعات الألمانية في بداية العصور

الوسطى. كما أن أعمال نيوتن تُرجمت بعد صدورها بمدة وجيزة إلى الفرنسية، ويُعد نيوتن من أوائل العلماء الذين توصلوا إلى نظرياتهم العلمية في عصر يؤمن بوحدة العلوم، ومن ثَمَّ، ليس مستغربًا أن تعتبر نظريته ذات فعالية لا في عالم الأجسام المادية المتحركة وحسب، وإنما في عالم العقول البشرية، أي في عالم الأشياء والإنسان، وهو بهذا يُعد أول عالم طبيعي - في خط طويل من العلماء - تتحوَّل نظرياتهم من مجرد رؤية جزئية في عالم الطبيعة إلى رؤية شاملة للكون (مثل داروين وأينشتاين).

ولم يكن فكر حركة الاستنارة في جميع الأحوال ماديًا واحديًا بسيطًا دائمًا، فكانط، على سبيل المثال، كان يعتبر نفسه ممثلاً لحركة الاستنارة وفكرها، كما أن روسو بعاطفته المشبوبة قد يعطي انطباعًا بأنه أبعد ما يكون عن العقلانية المادية. ومع هذا، فإننا نذهب إلى أن الاستنارة وصلت لحظتها النماذجية المادية العقلانية الواحدية في فكر مدرسة الفلاسفة الموسوعيين في فرنسا، ولذا فإن تناول أفكارهم قد يوضح لنا بشكل متبلور طبيعة الرؤية الاستنارية كمشروع وكمتتالية مثالية متوقعة، على أن نتناول إشكاليات الاستنارة وتناقضاتها فيما بعد.

أما فولتير، فهو يُعدُّ - بلا منازع - فيلسوفَ الاستنارة الأكبر. وقد تعاون مع دنيس ديدرو في إعداد الموسوعة. وقد تأثَّر فولتير بأفكار جون لوك، وكان يؤمن مثل معظم مفكري عصره بالرؤية النيوتونية الواحدية الآلية، فالطبيعة تتحرك حسب قوانين آلية صارمة أزلية. ولكنه كان ربوبيًا يؤمن بأن الإله هو المحرك الأول، وأن ثمة علةً نهائيةً وعقلاً أعلى ومهندسًا أسمى في الكون. والإله ليس جوهرًا مستقلاً وإنما هو حالٌّ في الطبيعة، جزء لا يتجزأ منها، وتنكمش إرادته وتتقلص لتصبح هي مبدأ الحركة الأولية في الطبيعة، وكان فولتير يقرن بين الإله والطبيعة، وينتقد بحدة ثنائية الروح والجسد، والوعي والحركة. فالروح - عنده - ليست شيئًا مستقلاً عن المادة، والوعي هو الآخر من خصائص المادة التي توجد في الأجسام الحية (ولكنه، انطلاقًا من إيمانه الربوبي بالإله كمحرك أول، «أضاف» أن الإله هو الذي وضع خاصة الوعي في المادة). كما رفض فولتير فكرة الأفكار الكامنة المفطورة في العقل، فمصدر المعرفة الوحيد هو الملاحظة والتجربة. وفلسفة فولتير في التاريخ تنبع من منظومته المعرفية المادية (ويُقال إنه هو صاحب اصطلاح «فلسفة التاريخ»)،

فكان يؤمن بأن ما يحرك التاريخ هو فكرة التقدم دون تدخل من الإله، وأن الهدف من دراسة التاريخ ليس إشباع الفضول، وإنما البحث عن المُثُل التي تساعد على التحكم في المستقبل. وكان فولتير من مؤيدي الملكيات المطلقة المستنيرة، ولكنه كان في نهاية حياته يميل نحو الحكم الجمهوري.

ويُلاحَظ تصاعد معدلات الواحدية بين مفكري الاستنارة والعقلانية المادية، والتراجع التدريجي لأية فكرة عن إله مفارق للمادة ـ حتى ولو اسمًا ـ، كما يلاحظ التراجع التدريجي للعقل الفعال وتزايد مركزية العقل المتلقي. فجوليان دي لاميتري الذي ألف كتابًا بعنوان التاريخ الطبيعي للنفس (١٧٤٥) وآخر بعنوان الإنسان آلة (١٧٤٨) ـ تأثر بالجانب المادي الآلي في فلسفة ديكارت وأسقط تمامًا الجانب الميتافيزيقي، والفكرة المحورية في كتابه أن الكون آلة تحكمها قوانين الحركة، والإنسان مثل الحيوان تمامًا، والحيوان بدوره مثل الآلة، ولذا فإن أفعالهما متشابهة، وحالات الروح تماثل حالات البدن، وكليهما تحكمه قوانين الحركة الآلية. والإنسان يأتي بنفس الأفعال التي تأتي بها الحيوانات، ولا تختلف أفعاله عن أفعال الحيوان إلا في الدرجة (وهذا هو الأساس الفلسفي لما يُسمَّى «وحدة العلوم»). وإذا كان الأمر كذلك، فليس هناك داع لوضع نفس روحية في الإنسان. وحتى إذا افترضنا وجود نفس فسنكتشف أنها ليست إلا تكرارًا للجسم. ولكل هذا، فإن افتراض وجود الإله «افتراض لا لزوم له» ـ وهو بالفعل كذلك إذا كان الإنسان مادة محضة. . آلة ـ (ومن الطريف أنه يُقال إن دي لاميتري مات من التخمة، أي بسبب ماديٍّ تمامًا، ولعله قد أكل بطريقة واحدية مادية حيوانية آلية ولم يدرك حدود جسده!).

وقد زعم دنيس ديدرو انطلاقًا من واحديته المادية أن المادة حية بذاتها، وأن الحركة باطنة في المادة وفي جميع الكائنات، وبالتالي، فإن جميع الأجناس يسري بعضها في بعض (أي ثمة جوهر واحد). فكل حيوان هو إنسان إلى حدٍّ ما، وكل معدن هو إلى حدٍّ ما نبات، وكل نبات هو إلى حدٍّ ما حيوان. وليس في الطبيعة شيء معين على وجه الدقة. فكل شيء هو إلى حدٍّ ما ماء أو هواء أو نار، وهو إلى حدٍّ ما من أصل أو من آخر. فكأنه عاد بالفلسفة إلى مرحلة ما قبل سقراط. والعقل إن هو إلّا عضو مادي من أعضاء الجسم شديد التعقيد والتخصص. وبعد

مرحلة من الإيمان بالربوبية، مثل فولتير، اقترب من فكرة أن الإله قد مات، باعتبار أن الإله حالٌّ في عالم الكون والفساد، وأصابه ما يصيب المخلوقات الأخرى من فساد، أي أن الإله في منظومته الحلولية الكمونية هو مثل الأعشاب والحيوانات والإنسان!

وقد كتب كلود أدريان هلفتيوس كتابيه **عن الروح** (١٧٥٨) **وعن الإنسان** (١٧٧٣)، وهو يذهب فيهما إلى أن سلوك الإنسان يستند إلى الحساسية الفيزيقية، فالذاكرة هي أحاسيس دائمة خافتة، وهي آلية من آليات المعرفة، والفكر هو مجموعة حواس تَردُّ الذاتَ برُمَّتها إلى البيئة الخارجية، فيقول: «نحن من صنع الموضوعات المحيطة بنا، ليس إلا!».

وأكد بول هنري هولباخ في أهم كتبه **نظام الطبيعة** (١٧٧٠) أن الإنسان ابن الطبيعة، وأنه لا وجود لشيء فيها اسمه الروح، وأن الأخلاق والأفكار مصدرها الأحاسيس، وأن الطبيعة مادة وحركة، والحركة هي حركة آلية بسيطة للأجسام، والعالم المادي من صنع نفسه، وكل شيء يحكمه قانون الضرورة وشبكة السببية الصُّلبة المطلقة. وقد هاجم الدين بضراوة في عدد من كتبه الأخرى.

وتتوج هذه الواحدية المادية السوقية الكاملة ـ التي لا ترى سوى جوهر واحد مادي في العالم ـ وتصل إلى لحظتها النماذجية في أعمال بيير كابانيس (١٧٥٧ ـ ١٨٠٨) الطبيب الذي كان يؤمن بأن الإنسان سيد مصيره، وأن له مقدرةً لا حد لها على التطور بما يستقر لديه من وسائله الخاصة. وهذا التفاؤل الشامل مرده إيمان كابانيس الذي لا يتزحزح بأن الإنسان مادة محضة، يمكن اختزاله إلى عمليات بيئية وكيميائية وفسيولوجية، ويمكن تحليله كما تُحلَّل المعادن والخضراوات، ويُحلِّل فكره كما تُحلَّل العناصر الكيميائية وتُرد جميع أحواله النفسية إلى العوامل المادية المختلفة (البيئة والغذاء ومزاج الجسم). ولذا، قصر كابانيس دوافع السلوك على الأنانية وعلى تحصيل السعادة واللذة، وقال «ببراءة» مادية رائعة!: «إن الدماغ يفكر كما تهضم المعدة وكما يفرز الكبد الصفراء». وأكد بكل شجاعة أن «المعنوي هو المادي». ولذا، يجب أن يحُلَّ الطبيب المختص محلَّ الواعظ القديم. وقد قال كابانيس بتحسين السلالات الإنسانية بانتقاء الصفات الوراثية، وبإمكانية تحسن

وضع الإنسان إذا استطعنا فهم الإنسان فسيولوجيًا. وفلسفة كابانيس سطحية مادية، مدهشة في سطحيتها وماديتها! وهي مع هذا رؤية نماذجية، ظهرت فيها كل الموضوعات الأساسية في الفلسفات الواحدية المادية. ويحدِّد كتابه **العلاقات بين الطبيعي والمعنوي في الإنسان** (١٨٢٠) كثيراً من مقولات الماديين فيما بعد ذلك عن علاقة البناء التحتي (المادي) بالبناء الفوقي (المعنوي). (يُلاحَظ أن أفكار كابانيس بدت في وقت متأخر من حياته تتحول باتجاه أكثر روحانية، فهو يتأرجح بين المادية والمثالية في إطار من الواحدية).

وكان الماركيز جان أنطوان نيكولاس دي كوندورسيه (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) ـ أصغر الموسوعيين ـ رياضيًا فرنسيًا ومؤرخًا للعلوم ومصلحًا اجتماعيًا، وكان يؤمن إيمانًا كاملاً بوحدة العلوم، وبأن العلوم الطبيعية والنماذج الرياضية قادرة على أن تنير سلوك الإنسان، ولذا، طالب بتطبيقها على دراسة الظاهرة الإنسانية. وقد كان كوندورسيه يرى أن قانون حساب الاحتمالات هو الحلقة الأساسية التي تصل بين العلوم الطبيعية وعلم الإنسان، فكل حقائق التجربة احتمالية، ودرجة الاحتمالية في الظاهرة الإنسانية أعلى منها في الظاهرة الطبيعية. ومع هذا، يمكن التعبير عن كل درجات الاحتمالية من خلال نظرية الاحتمالات، ومن ثَمَّ يمكن التوصل إلى درجة من درجات اليقين الرياضية بخصوص كل الظواهر. وقد حاول كوندورسيه أن يطور ما سماه «الرياضيات الاجتماعية»، باعتبارها علم السلوك الذي سيشكل الأساس الفلسفي لمجتمع ديموقراطي رشيد (والأمر الذي يذكِّر المرءَ بفيزياء كونت الاجتماعية). وإن طبَّق الإنسان الرياضيات الاجتماعية على كل مجالات حياته، واستخدم لغة علمية دقيقة رشيدة ـ فسيكون بوسعه أن يُسقط أشكال التفكير العادية والغريزية التقليدية، ويُحلَّ محلها التقويم الدقيق والحساب الرشيد، وتسود امبراطورية العقل. أي أن الرياضيات الاجتماعية هي الحلقة الأساسية بين التقدُّم العلمي والتقدُّم الأخلاقي.

وهذه الرؤية هي الأساس الفلسفي لكل اليوتوبيات التكنوقراطية. وبالفعل، يطرح كوندورسيه رؤيته في التقدم في كتابه **مخطط لصورة تاريخية لتقدم العقل البشري** (١٧٩٧). والهدف من هذا الكتاب هو إظهار تاريخ انعتاق الإنسان التدريجي من بيئته الطبيعية، ثم من الحدود التاريخية والحضارية التي فرضها هو

على نفسه. ويستند إيمان كوندورسيه بالتقدم إلى إيمانه بالإنسان الطبيعي الذي تستند حقوقه إلى حقائق طبيعية حسية، وبمقدرته على مراكمة الأفكار والأحاسيس التي ترضيه وتخدم مصلحته بشكل آلي. وهذه المقدرة توجد في كلٍّ من الإنسان الفرد والجنس البشري بأسره، وهي عملية شاملة تبدأ من أبسط الأحاسيس وتنتهي إلى أكثر الأفكار تركيبًا، وهي تكشف منطق المصلحة الإنسانية بشكل آلي. ومن ثَمَّ، فإن من الممكن المساهمة في عملية التقدم عن طريق تحرير الإنسان الطبيعي من القيود، وهذا ما سيؤدي إلى التقدم الحتمي اللانهائي.

وقد أدرك كوندورسيه المشكلة الكامنة في رؤيته للتاريخ، فجعل التقدم يستند إلى الإنسان باعتباره جزءًا من الطبيعة/ المادة، ومن ثَمَّ، فإن التقدم يتحقق بمقدار إذعان الإنسان للقوانين الطبيعية. وقد حاول كوندورسيه أن يفلت من قبضة الحتمية الصارمة هذه، فطرح تصورًا مفاده أن الفرد قد يكون خاضعًا للقوانين الطبيعية كفرد، ولكن الجنس البشري ككلٍّ يمكنه التحرر من الطبيعة، إذ أن الطبيعة منحت الإنسان القدرة على أن يتعلم منها، أي أنه يمكن تحقيق التجاوز من خلال المادة. ولكن الحضارة ذاتها هي نتاج الطبيعة، ومن ثَمَّ، فإن قوانين الحضارة هي أيضًا قوانين الطبيعة/ المادة. أي أن نسق كوندورسيه يسقط دائمًا في الحتمية المادية.

ولعل الطريقة التي انتهت بها حياة كوندروسيه لها دلالة رمزية عميقة. فهذا المفكر الذي قضى حياته داعية للتقدم اللانهائي الحتمي الذي يعبر عن القانون الطبيعي، عاش ليرى حكم الإرهاب (وانتصار الموضوع الكامل على الذات، والعامّ على الخاص، والكلّ على الجزء، والدولة على الإنسان، والطبيعة/ المادة على كل الأشياء). وقد فرَّ في هذه الفترة واختبأ من ممثل القانون الطبيعي/ المادي، أي الدولة العلمانية الشاملة المطلقة، ولكن أمره اكتُشف حينما ذهب إلى أحد الفنادق الصغيرة وطلب أومليت (قرص بيض) وأخطأ في عدد البيضات، إذ طلب قرصًا مكونًا من اثنتي عشرة بيضة، وهو أمر غير عادي وخاصٌ جدًا وغير مألوف وغير رشيد ويتجاوز القانون العام! فقُبض على هذا المسكين الذي كان يبشر بحماس بالغ بالرياضيات الاجتماعية وبضرورة استخدام لغة محايدة دقيقة وأُلقي به في غياهب السجن حيث قضى نحبه في أول ليلة بسبب إرهاقه الشديد (ويُقال إن ممثل الحركة الثورية دس له السم في طعامه). أي أن عدم انصياعه الكامل لنموذج

الأرقام والذرات والطبيعة/ المادة، وعدم استخدامه للغة محايدة رياضية دقيقة ـ أودى به!

والشيء بالشيء يُذكر! . . فقد تحدث أحد مفكري ما بعد الحداثة عن الإنسان باعتباره «أومليت» (omelette)، وهي كلمة معناها «قرص بيض» ولكنها من خلال اللعب بالألفاظ يمكن أن تصبح «الإنسان الصغير» (hommelette) في ذات الوقت، فهو إنسان صغير يتضاءل تمامًا بجوار الطبيعة/ المادة، وهو أيضًا قرص بيض، أي كيان لا هُوية له ولا حدود، بل هو نتيجة عملية تفكيكية، إذ أن صنع قرص البيض (المسطح) السائل يتطلب تكسير البيض المستدير المتماسك. وقد صرح هرتزل ذات مرة أنه يود تأسيس الدولة اليهودية دون أن يلحق أي أذى بالعرب. فعلق على قوله هذا أحد المؤرخين بقوله: «أنه يود أن يصنع أومليت دون أن ينكسر البيض!»، أي أنه يود ممارسة العنف الصهيوني بدون تفكيك العرب.

ويمكن القول بأن جان جاك روسو ـ الذي ساهم ببعض مداخل في الموسوعة الفلسفية ـ يمثل تمردًا على هذه المادية، ولكن تمرده في واقع الأمر لم يكن على وحدة الوجود المادية، وإنما على جانبها العقلي وحسب. فهو يؤمن بحالة الطبيعة، وبأن الإنسان ابن الطبيعة، فهو إنسان طبيعي له حقوق طبيعية تستند إلى وجود جسده الطبيعي/ المادي. وما يسميه البعض «الومضات الإلهية» أو الهجوم على المادية في كتاباته وإنما هي مقطوعات غنائية شعرية، تعبِّر عن رغبة عارمة في الذوبان في الكل الطبيعي الأعظم. فما يبعث على التأمل العقلي البارد الجامد في إسبينوزا يبعث على العواطف الدافئة الدفاقة في روسو، بينما تظل بنية الوجود المادي كما هي، وتظل علاقة الإنسان بهذا الوجود كما هي! (علاقة تبعية وإذعان وعدم تجاوز).

وهكذا يرى روسو أن حالة الطبيعة (الجنينية) هي الحالة المثلى للإنسان. . هي الخير الأسمى (باللاتينية: سوموم بونوم sumum bonum) على عكس حالة الحضارة والتاريخ (وهي المجال الذي يحقق الإنسان فيه جوهره الإنساني المتميز عن الطبيعة/ المادة وحيث يعيش داخل الحدود، فتظهر له هُوية مستقلة ويحمل مسئولية وجوده الإنساني هذا)، فهي حالة فساد، ولا حلَّ لفساد الكون إلا بالعودة إلى الطبيعة، إلى نقطة الصفر قبل أن يدخل الإنسان عالم الحضارة، ولكن العودة

للرَّحم الطبيعي مسألة مستحيلة، ولذا يقترح روسُّو «العَقْد الاجتماعي» باعتباره أقربَ النقط إلى حالة الطبيعة، فالعقد الاجتماعي هو تعبير عن «الإرادة العامة»، حيث يصبح كل البشر متساوين أمامه، وليس عليهم إلا الإذعان الكامل له، وستُفرض عليهم المساواة فرضًا إن رفضوها، ولذا فهم يتنازلون أمام الإرادة العامة عن إرادتهم الخاصة. وبذلك تكون هذه الإرادة الكلية العامة صادقة دائمًا في جميع أحكامها، فترقى إلى مستوى الإله. فكأن روسو كان يدعو إلى إقرار دين طبيعي يقوم على تأليه المجتمع، أي أن المجتمع سيصبح هو المطلق الواحديّ المادي العلماني الشامل الجديد، الذي يحُلُّ محلَّ المطلق اللاهوتي القديم (وفيما بعد، أصبحت كثير من أطروحات روسو أساسًا للفكر المعادي للاستنارة، الذي لا يختلف في بنيته المادية عن الفكر الاستناري!).

نظرية المعرفة

يشكل فكر حركة الاستنارة نسقًا فكريًا متكاملاً يستند إلى ركيزة أساسية. وقد وصفنا هذا النسق (بشيء من التبسيط غير المخلّ) بأنه «مادية عقلانية» تُعد تجليًا للنموذج الحلولي الكموني الواحدي في صيغته المادية. ولأول وهلة يبدو هذا النسق الفكري وكأنه متسق مع نفسه، ويجيب عن كل الأسئلة التي تواجه الإنسان بطريقة واضحة وبسيطة. ولكن النظرة الفاحصة تبين أنه يحتوي على كثير من التناقضات التي تتبدّى في مجالات مختلفة من أهمها نظرية المعرفة وعلاقة الخاص بالعام والجزء والكل وعلاقة الفرد بالدولة والاقتصاد والعلم والتكنولوجيا والتاريخ والنظرية الأخلاقية.

يصدر فكر حركة الاستنارة، باعتباره فكرًا عقلانيًا ماديًا، عن رفض فكرة المركز المتجاوز للنموذج والواقع، والإصرار على أن المركز موجود (حالٌّ) في المادة ذاتها. ومن ثَمَّ لا تصبح الحقيقة أمرًا مفارقًا للعالم (الطبيعة والإنسان)، وإنما تصبح أمرًا كامنًا فيه، أي في طبيعة الأشياء (وليس مرسلاً من إله).

وفي داخل هذا النظام الواحدي الحلولي الكموني المادي طرح الفكر الاستناري فكرة أن العالم يتبع قوانين مطردة ثابتة، وأن العقل الإنساني أداة كافية، يمكن

للإنسان أن يدرك من خلالها الواقع الذي يحيط به. ولكن ثمة إشكالية أساسية كامنة في المنظومات المعرفية التي تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة، هي إشكالية علاقة العقل الإنساني بالطبيعة/ المادة، وأيهما هو موضع الكمون (وهذه الإشكالية تتعلق بعلاقة الجزء بالكل والخاص بالعام، وسوف يأتي الحديث عنها بخصوصية). وتتبدى الإشكالية في الصراع بين النموذج الواحدي المادي المتمركز حول الذات، والذي يفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة/ المادة، وبين النموذج الواحدي المادي المتمركز حول الطبيعة/ المادة، والذي يفترض أسبقيتها على الإنسان. ولذا، نجد أن فكر حركة الاستنارة انقسم إلى قسمين يتبدى من خلالهما الصراع بين النموذج المتمركز حول الإنسان وذلك المتمركز حول الموضوع. فليس هناك مفهوم واحد للعقل وللإنسان والطبيعة، وإنما مفهومان متناقضان متصارعان يؤديان إلى ظهور نوعين من أنواع الفكر، كلاهما يُصنَّف على أنه «عقلاني»: قسم يمنح أولوية للعقل على الطبيعة/ المادة (التمركز حول الإنسان)، وقسم يمنح الطبيعة/ المادة أولوية على الإنسان (التمركز حول الطبيعة)، فالقسم الأول يرى أن العقل الإنساني عقل فعَّال، يدرك الطبيعة، وهو الذي يصوغها ويستخلص منها القوانين ويؤسس النظم المعرفية، ويصبح الإنسان والكون بديلاً للإله. أما القسم الثاني فيرى أن عقل الإنسان عقل سلبي، وأن الأولوية للطبيعة، وأن مهمة العقل الإنساني تتحدد في تلقي قوانين الطبيعة واتباعها والإذعان لها وكفى.

وبذا، نكون قد عدنا إلى ذات الإشكالية القديمة التي واجهتها الفلسفة المادية عبر تاريخها (منذ ظهور الفكر الفلسفي قبل سقراط) وهي مشكلة تحديد مركز الكون: أهو الطبيعة/ المادة أم الإنسان، وأيهما له الأسبقية على الآخر؟ إذ لا يمكن أن يوجد مركزان في الكون. ولابد من حسم هذا الصراع. وهو أمر يحسم عادةً لصالح النموذج المتمركز حول الطبيعة/ المادة، فهي الأصل في بداية الأمر وهي أيضًا المآل في نهاية المطاف وفي التحليل الأخير. أما العقل الإنساني فهو العنصر الأضعف، إنه يدرك العالم من خلال الحواس (المادية)، وهو ذاته إن هو إلا مادة في حالة حركة، جزء لا يتجزأ من الطبيعة، ويُرد إلى المبدأ الواحد الدافع للأشياء من خارجها الكامن داخلها. والعقل لا يمكن الوثوق به، فإذا كانت الأفكار الكلية هي نتيجة تراكم الأحاسيس، وكان ترابطها يتم بشكل آلي (أو حتى إبداعي) في

عقولنا. فهذه الأفكار الكلية هي مجرد وهم من أوهامنا، فهي نتاج حواسنا. أما السببية الكامنة في الطبيعة فهي قد تكون عادة من عاداتنا العقلية، مجرد خرافة إنسانية غائية، يفرضها العقل الإنساني على واقع حسي مادي غير متماسك حتى يُدخل الإنسان على نفسه الأمن والطمأنينة (وهي قيم إنسانية غير علمية، لا علاقة لها بعالم العلم والأشياء والطبيعة/ المادة).

والإنسان مستوعَبٌ تمامًا في الطبيعة، لا يمكن أن تكون له قوانينه الإنسانية الخاصة، ولا يمكن أن يتمتع باستقلال عما حوله، فهو يتبع قوانينها الثابتة الآلية الرياضية الشاملة الضرورية الحتمية المطردة التي تسوي بينه وبين الأشياء، فهو يتحرك حسبما تحركه هذه القوانين. . إنه جزء متسق مع النظام الطبيعي، خاضع تمامًا (بما في ذلك عقله) للقانون الطبيعي الآلي العام (وحسب تصورُ دعاة فكر الاستنارة هذا ما دَعَمته اكتشافات نيوتن بشأن الحركة الآلية للكون، واكتشافات هارفي الخاصة بالحركة الآلية للدم). والطبيعة وحركتها وبنيتها لا تقع خارج نطاق الوحي الإلهي وحسب، وإنما تقع خارج نطاق الوعي الإنساني والإرادة أو الرغبة أو الغائية الإنسانية، أي أن الطبيعة لا علاقة لها لا بالإله ولا بالإنسان، فهي متجاوزة لهما. وحتى داخل النموذج الأول، نجد أن قواعد العقل (رغم استقلاليته) تشبه قوانين الطبيعة، وأن حركة الفكر تشبه حركة الطبيعة، وأن الجزء يتلاقى مع الكل والذات مع الموضوع.

ومن ثَمَّ، وبعد أن يقوم الفكر الاستناري بتأكيد أهمية العقل الإنساني ومركزية الإنسان، فإنه ينتهي إلى تفكيك العقل وردِّه إلى المادة والقوانين العامة للحركة، بحيث يصبح العقل مادة طبيعية متلقية (سلبية وغير فعالة) للمعطيات المادية الحسية، وتصبح مهمته هي رصد الطبيعة بأمانة شديدة واكتشافَ ما فيها من توازن دون أي تدخل، ومن ثَمَّ، يفقد الإنسان مركزيته (التي اكتسبها بسبب عقله الفعَّال). وتكمن حرية الإنسان الرشيد صاحب هذا العقل (أو الدماغ) السلبي في مدى انصياعه لقوانين الضرورة (المادية الآلية)، ويحقق هذا الإنسان الرشيد سعادته بمقدار انصياعه لقوانين الطبيعة وذوبانه فيها، أي أن مركزية العقل الإنساني يتم تصفيتها وتحل محلها مركزية الطبيعة المادية الصلبة. وقل نفس الشيء عن الإنسان، فقد بدأ المشروع الهيوماني (الإنساني) والاستناري بتهميش الإله باسم الإنسان

ومركزيته، ولكننا بعد قليل نكتشف أن هذا مجرد قول، إذ أن منطق البنية المادية ذاتها قد همَّش الإنسان (ككائن متميز عن الطبيعة)، ثم استوعبه تمامًا في النظام الطبيعي الذي يتجاوز غاياته وأغراضه، وبذا يُصفَّى الإنسان، ويسقط الجميع في أحضان المادية الواحدية الجنينية المريحة (فالواحدية الكمونية المادية تعني العودة إلى الرحم وإلى عالم البساطة الأولى، الذي لا ثنائيات فيه ولا جدل، ولا تدافع ولا مسئولية خُلقية، ولا قرارات أخلاقية تتطلب الاختيار الحر بين الخير والشر). (ومع هذا، لابد من القول إن انتصار النموذج المتمركز حول الطبيعة/ المادة ليس نصراً نهائيًا، إذ أن النموذج المتمركز حول الإنسان لا يلبث يحاول تأكيد نفسه).

الخاص والعام والجزء والكل

تتبدى المركزية الإنسانية وأسبقية العقل على الطبيعة في تأكيد استقلالية الخاص عن العام والجزء عن الكل. ولكن.. كما صُفِّيت المركزية الإنسانية لصالح الطبيعة/ المادة، فإن استقلالية الخاص والجزء تصفى لحساب العام والكل (فالمادة، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، لا تكترث بالخاص أو بالجزء). ويمكن القول بأن تأكيد استقلالية الخاص في الفكر الاستناري أساسه أن:

١ ـ التجريب لابد أن يجري على المتعين والمحسوس والملموس والمباشر والحاضر، إذ لا يمكن إجراء تجارب على الغيب واللا محدود وغير المنظور وما لا يقاس.

٢ ـ يحاول الفكر التجريبي المستنير أن يجد في الظاهرة نفسها قوانين حركتها وكل ما يلزم لفهمها، إذ لا يمكن الالتفات إلى ما هو خارجها على الإطلاق (فمركز العالم يوجد في داخله).

٣ ـ المعرفة البشرية مصدرها العقل والحواس، ولا يمكن أن تُجرى التجارب إلا داخل العالم المادي، داخل الزمان والمكان الذي يعيش داخلهما الإنسانُ الفرد.

٤ ـ وقد تعمقت هذه النزعة التخصيصية بسبب الإيمان بأن كل فرد يصل إلى الحقيقة بمفرده من خلال العقل النقدي الفعال الحر، دون تأثر بأية أوهام أو تقاليد. والعقل الفعال هو القادر على ربط الخاص بالعام.

هذا هو الاتجاه الأول في الفكر الاستناري. ولكن ثمة نزوعًا نحو العام في منظومة الاستنارة الفكرية، وتكمن أسس هذا النزع في أن:

١ ـ العقل، باعتباره جزءًا من الطبيعة، يتسم بكفاءة غير عادية في رصد العام والواضح والبسيط، والمتواتر والمتشابه والمتماثل والمكرر، وما هو خاضع للقياس ومشترك بين الموجودات. أما الجوانب المبهمة والفريدة فلا يكترث بها العقل، وكل ما يستعصي على القياس يظل بمنأى عنه. فالواقع الذي يتجه العقل واقع عام لا سمات خاصة له، لأن العقل لا يجد شيئًا سوى نفسه في الطبيعة. وهو لا يرى العالم إلا باعتباره مادة استعمالية تبادلية عامة، تُوظَّف. وكما قال أحد دعاة فن المعمار الوظيفي: «إذا بنينا بإخلاص، فإن الكاتدرائية لا ينبغي أن تكون مختلفة عن المصنع»، تمامًا كما أن الإنسان ليس مختلفًا عن الطبيعة!

٢ ـ الملاحظة غير العلمية وحدها هي التي تقنع بسطح الأشياء ولونها والمنحنى الخاص للظاهرة، وبما هو محسوس ومتعيِّن، إذ يجب أن يَنفُذَ العقل الفاحص من خلال هذا السطح ليجرد الظاهرة من خصوصيتها وتفردها لينيرها ويصل إلى قانونها العام والمجرد، فما هو محدود بالزمان والمكان ومقصور على بعض الناس غير طبيعي وغير عقلي، فالطبيعة لا تعرف التمايز ولا الخصوصية.

٣ ـ والإنسان الفرد قد يصل إلى الحقيقة بنفسه. ولكن، إن قام عدة أفراد بتجارب مادية وعقلية على حدة، فإنهم لابد أن يصلوا إلى نفس القانون (المادي الطبيعي) العام (فعقل الإنسان يتطابق مع الطبيعة، وعقول البشر جميعًا متطابقة).

٤ ـ ثم تظهر مشكلة الانتقال من الخاص إلى العام، ومن الجزء إلى الكل، وكيفية الربط بينهما وكيف يتوافقان. ومرة أخرى، نجد أن الفكر الاستناري يذهب إلى أن عملية الانتقال والربط عملية آلية ـ إذ أن كلاً من الجزء والخاص لا يختلف بتاتًا عن الكل والعام ـ، وإلى أنه يمكن الوصول إلى التوافق بشكل آلي.

وهكذا نجد أن استقلالية الخاص عن العام (والجزء عن الكل) ليس لها أساس حقيقي، إذ أنه يتم في نهاية الأمر تغليب الجانب المادي الأقوى، وهو الجانب العام الذي يجسد قوانين الحركة. وهكذا.. مثلما ذاب العقل في الطبيعة، يذوب

الخاص في العام، ويذوي الاهتمام بالخاص والفردي، ويفقد الإنسان خصوصيته، فليس هناك ما يميِّزه عن بقية الكائنات. وبدلاً من الإنسان المليء بالأسرار، الفردي المتفرد، صاحب العقل والمركزية.. يظهر الإنسان الذي يجسد القوانين التي يمكن رصدها ومعرفتها والتحكم فيها (التمركز حول الذات الذي يؤدي إلى انتصار الموضوع).

وهذه الإشكالية ليست إشكالية نظرية منطقية، فهي تترجم نفسها على مستوى تاريخي واجتماعي متعيِّن. ففي بداية الأمر، ظهر في المجتمعات الحديثة الاهتمام بالخاص وبالإثنية وبعض صفات الشعوب وتواريخها، كما ظهرت الفردية الفلسفية ونزعة المركزية الإنسانية والاهتمام بجسد الإنسان واللون المحلي والفاوستية والخيال والعاطفة في الأدب، وهي كلها تؤكد ما هو خاص على حساب ما هو عام.

وفي هذا الإطار، ظهر الفكر القومي العلماني. فأي مشروع قومي علماني ينطلق عادةً من الإيمان بخصوصية الذات القومية، وأهميتها، وحقها في التعبير عن نفسها من خلال أبنية ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية تجسد هذه الخصوصية وتطوِّرها وتنميها، والدولة القومية تستمد شرعيتها من الأمة مصدر السلطات، فكأن السيادة القومية تستند إلى فكرة الخصوصية القومية. ولذا، نجد أن الدولة القومية تحدد حدودها بصرامة، وتُوحِّد السوق، وتعيد كتابة التاريخ القومي، وتشيِّد المتاحف، وترعى الفنون الشعبية والطرز المعمارية المحلية، حتى تزداد الذات القومية (مصدر السلطات وأساس السيادة) إحساسًا بخصوصيتها (وهو اتجاه يأخذ أحيانًا شكلاً هيستيريًا يصل إلى حد النازية والفاشية والصهيونية وكل القوميات العضوية التي تستند إلى فكرة الشعب العضوي المتفرد في خصوصيته [الفولك]).

ولكن، من خلال التطورات الثقافية والاقتصادية في الحضارات العلمانية المستنيرة، بدأت رقعة العام (والحياة العامة) تتسع، وبدأت آليات السوق تكتسح كل الجيوب الخاصة، وأخذت الحركة الآلية في المجتمعات تقوض كل الإبداعات الفردية. وقد انعكس هذا على الفكر القومي العلماني، فهو فكر يدور في إطار مادي عقلي. والمادة أمر كثيب يتسم بالعمومية. ولذا، بدأ كثير من القوميين

العلمانيين يشيرون إلى أن الحديث عن الخصوصية أمر رومانسي وتعبير عن الماضي يتنافى والتقدمَ. خذ مثلاً فكرة المصلحة الاقتصادية. فكثيرًا ما يتنافى الصالح الاقتصادي مع الخصوصية ومع الحفاظ عليها، وفي معظم الأحوال يُضحَّى بالخصوصية في سبيل التقدم! فالخصوصية أمر يتعلق بالإحساس والإدراك، أما التقدم الاقتصادي فأمر يتعلق بالحواس. وما بين الإحساس والحواس بَوْنٌ شاسع، والنموذج الاستناري المادي يقف إلى جانب الحواس ضد الإحساس، ففي داخل الإطار الواحدي المادي لابد أن ينتصر المادي على غير المادي، ومن ثَمَّ يكتسح العام كل الخصوصيات.

من هنا يتراجع الإنسان القومي المتعيِّن المرتبط بزمان ومكان محددين، والذي يأكل الأطعمة التقليدية، ويرتدي الملابس الوطنية، ويعمل في خدمة الوطن، ويعبِّر عن روح أمته وتاريخها.. ويظهر الإنسان الطبيعي أو العالمي أو المادي (الإنسان المتشيِّئ ذو البعد الواحد)، الذي يوجد خارج أي سياق تاريخي أو اجتماعي (أو هكذا يُظن!)، لا خصوصية له (بما في ذلك الخصوصية الإنسانية). وهو إنسان يأكل الهمبورجر ويرتدي التِّي شيرت ويجري كالآلة في أي اتجاه، يستهلك كل السلع النمطية حسب آخر الموضات والصيحات، ويتمتع ببرامج تليفزيونية لا تقل عنها رتابة ونمطية، ويستمع إلى أحدث الأغاني، ويغير قيمه بكفاءة منقطعة النظير حسبما تملي الظروف. وهذا أمر ليس بغريب، فالمنظومة الواحدية المادية التي يتحرك في إطارها تصدر عن مفهوم الإنسان الطبيعي الذي لا يتمتع بمركزية خاصة في الكون، وهو جزء من نظام طبيعي شامل يخضع للقوانين الطبيعية العامة، وليست له قوانين خاصة مقصورة عليه.

وقد ترسخ هذا الاتجاه مع اتساع نطاق الاستهلاكية العالمية التي تعمل على تنميط الطعام والأزياء والأذواق والأحلام. وبظهور السوق العالمية الجديدة والنظام العالمي الجديد، يكون قد تحقق جزء كبير من حلم حركة الاستنارة الخاص بترشيد الواقع وتنميطه وسيادة الإنسان الطبيعي (وهو حلم يرى البعض أنه في واقع الأمر كابوس).

وهناك كثيرون من مثقفي العالم الثالث في الوقت الحاضر (ممن كانوا في السابق

يدافعون عن عدم الانحياز ويقفون ضد التبعية) يتحدثون الآن عن حقيقة أن أساس الصراع بين الدول هو صراع حول المصالح الاقتصادية (العامة)، وأن حسمها بالتالي يتم داخل هذا الإطار المادي العام دون اكتراث بأية هُوية أو خصوصيات. ومن هذا، فإنهم يذهبون إلى أن أي حديث عن التنمية المستقلة مسألة مستحيلة ومكلفة ولا ضرورة لها، وإلى أن الهُوية عبء لابد من التخلص منه. وقد زاد الحديث مؤخرًا عن «العولمة» باعتبارها المثل الأعلى الآخذ في التحقّق، وباعتبارها أيضًا الحتمية التي لا راد لقضائها! ولعل انفراط عقْد فكرة القومية العربية في الآونة الأخيرة هو ذاته تعبير عن تزايد معدلات الاستنَارة والعلمنة والعولمة في محيطنا العربي، بحيث يقوم كل فرد بطرح فرديته وهُويته جانبًا، كما تترك الأمم خصوصيتها، وتتجاوز كل القيم الرومانسية الخاصة بالشخصية القومية لتدخل إلى عالم العمومية الرائع الرهيب الأملس، وهذا هو المدخل الذي أدَّى إلى غزة وأريحا، وهذا هو الطريق الذي سيجعل من بلادنا نسخة باهتة من سنغافورة، حيث الأوطان فنادق، والمنازل بوتيكات، والفردوس هو سوبرماركت ضخم يحوي كل السلع الضرورية والتافهة!

الفرد والدولة والاقتصاد

يتبدى الصراع بين النموذجين (المتمركز حول الإنسان والمتمركز حول الطبيعة/ المادة) في مفهوم الفرد والدولة. فالفكر الاستناري يبدأ من الإيمان المطلق بمقدرات الإنسان الطبيعي الكامنة فيه، فهو كائن اجتماعي بطبعه، وأكبر تعبير عن هذا الجانب من وجوده أن اللغة ملازمة له ولا يمكن تخيل الجنس البشري بدونها، فهي تعبير عن النزعة الاجتماعية الطبيعية عند الإنسان (ولنلاحظ التناقض في العبارة!). وهو بسبب عقله الراجح وغرائزه السليمة قادر على تأسيس نظم سياسية رشيدة تستند إلى العقل والتجربة ويسود فيها التسامح والتعدُّدية.

وقد قام هذا الإنسان الطبيعي الرشيد بعملية حساب دقيقة ورشيدة لحسابات المكسب والخسارة والمنفعة واللذة الناجمة عن التخلي عن حالة الطبيعة، فوجد بعقله الراجح وبكامل إرادته أن من صالحه أن يتنازل عن جزء من حريته ولذته نظير أن يقوم المجتمع (متمثلاً في الدولة) بضمان أمنه، فوقَّع عقدًا اجتماعيًا هو الذي

يربط بين الأفراد بعضهم بالبعض الآخر داخل المجتمع الواحد، وهو الذي يربطهم جميعًا بالمجتمع والدولة. فالتضامن الاجتماعي يستند إلى عملية عقلانية تعاقدية يمكن فضُّها (من الناحية النظرية على الأقل) إذا شاء الإنسان. والمجتمع، لهذا، هو مجموعة من الأفراد المترابطين بشكل تعاقدي ومُشْبهين الذرَّات المتجاورة (وليسوا كيانًا متماسكًا بشكل عضوي). وانطلاقًا من فكرة القانون الطبيعي والحقوق المتساوية للأفراد (فالطبيعة لا تعرف التفاوت) تم رفض الحق الإلهي للملوك، وظهرت فكرة المساواة الكاملة بين الأفراد، وفكرة حقوق الإنسان والمواطن، وكل الأفكار الليبرالية الديموقراطية الحديثة.

وانطلاقًا من هذه الرؤية الطبيعية التعاقدية، ومن الإيمان بالقانون الطبيعي وبمقدرات الإنسان الطبيعي، أكد المستنيرون على ضرورة فصل الدين عن الدولة وعن رقعة الحياة العامة التي يمارس فيها المواطن حقوقه وحرياته والتي يحتكم فيها إلى عقله وحسب (التمركز حول الذات).

وهنا يظهر النموذج المتمركز حول الطبيعة/ المادة (وإن كانت الدولة المطلقة العلمانية هي التي ستحلُّ فيه محلَّ الطبيعة/ المادة كمركز مطلق)، فالدولة العلمانية تعبِّر عن فكرة القانون الطبيعي وتستمد شرعيتها منه. وهي، شأنها شأن الطبيعة/ المادة (وشأن السوق/ المصنع)، غير خاضعة لأي مطلق ديني أو أخلاقي أو إنساني خارج عنها، ومنفصلة عن أية أهداف أخلاقية أو أغراض إلهية. فسيادتها ذاتها هي المطلق الوحيد، ومصلحتها هي الهدف الوحيد الأسمى. والدولة مثل الطبيعة كلٌّ شاملٌ متصلٌ، لا تتخلله ثغرات أو فراغات، ولذا، فإنه لابد أن يتزايد نفوذها وتتدعم قبضتها على كل مناحي الحياة. وزيادة قوة الدولة أو نفوذها هي ما ينبغي أن يسعى إليه الحاكم والمحكوم. وقد تبدى هذا في تزايد سلطة الدولة بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخ الإنسان، حتى أصبحت الدولة هي المرجعية الأخلاقية والفلسفية والسياسية النهائية للإنسان الغربي، لا يمكن استئناف أحكامها عن طريق الإهابة بمجموعة من القيم الأخلاقية التي تقع خارج نطاقها. ويلاحَظ أن الدولة المطلقة (بالمعنى الفلسفي الذي نشير إليه) هي في العادة دولة قومية مركزية تدير المجتمع بأسره من نقطة مركزية واحدة هي العاصمة ومركز السلطة. وهذه المركزية تتطلب أن يصبح الواقع متجانسًا نمطيًا شبيهًا بالآلة (ساعة نيوتن الرتيبة)، إذ أن

الدولة المركزية لا يمكنها أن تتعامل إلا مع وحدات متشابهة قياسية (مثل تلك الوحدات التي ينتجها العقل المادي). ويلاحَظ أن فكرة الفرد والمساواة (والمركزية الإنسانية) ظهرت معها فكرة الدولة المطلقة (المركزية الطبيعية المادية) التي تبتلع كل الأفراد والمصادر الطبيعية ـ فكأن الشيء ونقيضه قد ظهرا في ذات الوقت ـ . وغني عن القول أن الصراع هنا، كما هو الحال دائمًا، قد صُفِّي عادةً لصالح الكلِّ المادي الأكبر، أي الدولة المطلقة.

وتظهر مشكلة أخرى، هي: ماذا لو رفض الإنسان الحرية (أو ما يتصوره المستنيرون الحرية)؟ وماذا لو وجد الفرد (الحر المستقل) أن صالح الدولة (أو المجتمع) ليس في صالحه أو لا يروق له؟ هنا لم يتوانَ المستنيرون عن تصفية الفرد لحساب الدولة (وتصفية الخاص لصالح العام والإنساني لحساب المادي). فالحرية أمر طبيعي، ولذا يجب إرغام الناس على أن يكونوا أحراراً فهذا ما تمليه الطبيعة. وصالح الدولة هو تجسيد للقانون الطبيعي، ولذا فلابد من أن تطلق يدها. والدولة لا تعرف صالح الفرد وحسب، وإنما تعرف أيضًا صالح الجماهير (من خلال مؤسساتها التكنوقراطية المتخصصة الرشيدة). ولذا، كثيراً ما يتم الإصلاح من أعلى (ديكتاتورية البروليتاريا والنخبة الثورية الطليعية الرائدة والحكومات المطلقة التي تعبِّر عن «الإرادة العامة» ـ عبارة روسو الشهيرة ـ). وعلى عكس ما يتصور الكثيرون، لم يتعاون مفكرو حركة الاستنارة مع الملكيات المطلقة ضد الكنيسة وحسب، بل تعاونوا أيضًا معها ضد كل من وقف ضد الفكر الاستناري، فإيمانهم بالطبيعة وبالدولة كان إيمانًا دينيًا ماديًا متعصبًا، يتسم بالشمولية الكاسحة وبالإيمان العلمي الراسخ وبرفض المركزية الإنسانية.

ويتبدى نفس النمط في النظام الاقتصادي. فالنظم الرأسمالية نظم تدَّعي أنها تسمح بنمو الفروق بين الأفراد والتعددية، وتحقيق حرية الإنسان ورفاهيته (المركزية الإنسانية). فالقانون الطبيعي/ المادي يعبِّر عن نفسه في عالم الاقتصاد من خلال حركة البيع والشراء وحرية الإنتاج والاستهلاك وعدم تدخل الدولة، فقوانين العرض والطلب قوانين حتمية طبيعية (يد آدم سميث الخفية)، وعلى الجميع عدم التدخل لتعديلها، وعليهم الانصياع لها، إذ أنها ستحقق الخير للجميع بشكل آلي. وعلى الرغم من أن الفكر الاشتراكي نادى بضرورة تدخل الدولة في كل شيء

يتعلق بالتخطيط والضبط، إلا أن الفكر الاشتراكي يذهب إلى أن من الضروري تحقيقَ حرية الإنسان ورفاهيته (المركزية الإنسانية). ولكن وجود الإنسان هو القانون الطبيعي/ المادي وأن ما يحدد وجود الإنسان وسلوكه هو انتماؤه الطَبَقي وعلاقات الإنتاج وأدوات الإنتاج المحيطة به، وقد نادى الفكر الاشتراكي بضرورة تدخل الدولة في كل شيء يتعلق بالتخطيط والتنمية وعمليات الضبط الاجتماعي والأمني.

ويد آدم سميث الخفية هي، في حالة النظم الاشتراكية، الدولة التي تتدخل في كل شيء يتعلق بالتخطيط والضبط، ولجان الحزب المسلحة بالرؤية العلمية الرشيدة والتي تخطط وتقوم بـ «تهذيب وإصلاح» من يقف في طريقها. ولعل الاختلاف الوحيد بين النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي أن اليد الخفية تستخدم الإعلانات التليفزيونية (الخفية) لإقناع الجماهير، أما لجان الحزب فتستخدم الشرطة السرية (الخفية العلنية) لتطويع الجماهير. وبطبيعة الحال، ثمة فارق جوهري بين إعلانات التليفزيون (ذات الأثر الجوَّاني) والشرطة السرية (ذات الأثر البرَّاني). ولكن الهدف من هذه الآليات المختلفة واحد، وهو سيادة القانون العام (العلمي ـ الطبيعي ـ الآلي . . . إلخ) على الإنسان.

العلم والتكنولوجيا والتاريخ

يتبدى نمط الصراع بين النموذجين (المتمركز حول الإنسان والمتمركز حول الطبيعة/ المادة) مع تصفية الأول لحساب الثاني، في علاقة الإنسان بالعلم والتكنولوجيا وبالعلوم الإنسانية التي تستند إلى نماذج تحليلية مستمدة منها، فالرؤية الاستنارية لا تقبل إلا بالقوانين التي يتوصل إليها العقل الإنساني استناداً إلى حقائق الطبيعة/ المادة، وترفض أية غائيات. ومن هنا، رفض المستنيرون الفلسفات المدرسية اللاهوتية التي تطرح أسئلة غائية مثل: لماذا خلق الله العالم؟ ولم يقنعوا بالتفسيرات الغائية التقليدية. وأصبح السؤال هو: كيف خلق الله العالم، وكيف يسيِّره؟ ثم تصاعدت معدلات الاستنارة والعلمنة وتراجعت الغائية، وأصبح السؤال هو: ما بنية الكون؟ وما آلياتُه وحركياتُه؟ وما القوى التي تدفعه من داخله؟ أي أن أية نقطة مرجعية خارجة عن المادة قد ألغيت.

لكل هذا، تحرر العلم تمامًا من أية أعباء أخلاقية أو فلسفية، وانطلق انطلاقتَه الهائلة، فعرف كثيراً من أسرار المادة وآليات الظواهر التاريخية والاجتماعية، وتزايدت نجاحاته بشكل لم يعرفه البشر من قبل. وحققت العلوم الإنسانية (التي تستند إلى المناهج العلمية المادية الدقيقة) قفزات هائلة، وأصبح الأمل كبيراً في أن يحقق الإنسان لنفسه السعادة الأرضية والمركزية الإنسانية. وهنا يبدأ النموذج الثاني (المتمركز حول الطبيعة/ المادة) في تأكيد نفسه، وتُطرح القضايا التالية:

١ ـ الحديث عن السعادة هو شكل من أشكال الغائية الإنسانية (التي تعبِّر عن المركزية الإنسانية)، ومن ثَمَّ، فهو شكل من أشكال الغرور الإنساني (بل إن القول بالغائية، في نهاية الأمر، هو قول بالعناية الإلهية)، فكأن الإنسان يعتقد أن له مكانةً خاصة في الكون، وأنه جزء متميِّز عن الكلِّ الطبيعي له قوانينه الخاصة. ولذا، كان لابد من إلغاء الغائية الإنسانية ذاتها، وكان لابد من إعادة تعريف السعادة لتصبح «تحقق القانون الطبيعي وانصياع الإنسان له»، إذ لا يمكن افتراض وجود غائية إنسانية مستقلة عن الغائية (أو اللا غائية) المادية الكونية.

٢ ـ لابد من تطبيق المناهج العلمية على الإنسان حتى تصبح العلوم الإنسانية في دقة العلوم الطبيعية (ذلك لأن ثمة قانونًا واحداً يسري على الطبيعة والإنسان).
وهذا يعني، في واقع الأمر، إخضاع الإنسان نفسه للتجريب العلمي دون غاية إنسانية أو هدف أخلاقي، حتى يتم إنارته تمامًا واكتشاف قوانينه ومن ثَمَّ التحكُّم فيه، الأمر الذي يؤدي إلى القضاء على الإنسان كما نعرفه ككائن مركب متجاوز لقوانين الطبيعة. وهذا يعني اختزال حياة الإنسان الثرية الجوَّانية إلى مظاهرها الخارجية البرَّانية وحسب، من خلال نماذج تحليلية كمية تفتت الحقائق النفسية والحياتية الجوهرية. وكما يقول علي عزت بيجوفيتش: «.. وهكذا رأينا علم الاجتماع الديني يقضي على الجوهر الأساسي للدين، وعلم النفس يقضي على النفس، وعلم الأنثربولوجيا يقضي على الشخصية الإنسانية.. وفَقَد التاريخ معناه الإنساني الجوَّاني، وبيَّن علم الأخلاق أن الذي نحسبه أخلاقًا هو مجرد نوع من الأنانية المستنيرة، أي أن الأخلاق نفي للأخلاق، بل إن علم البيولوجيا قرر أن الإنسان ليس في الحقيقة إلا حيوانًا وأن الحيوان في حقيقته شيء، وأن الحياة في نهاية الأمر مجرد آليات بلا حياة»!.

٣ـ وجه مفكرو مدرسة فرانكفورت نقدهم لما يسمونه العقل الأداتي (نتاجَ فكر حركة الاستنارة). فالعقل كلما حقق انتصاراً على الطبيعة زاد من درجة قمعه للجوانب التلقائية والعاطفية والإنسانية في الإنسان، وهو ما يؤدي إلى انفصال الإنسان عن الطبيعة وعن إمكانياته الحقيقية الكامنة. وينتهي الأمر بأن يهتدي العقل بالعلم الطبيعي وحسب، ويحول الإنسان والطبيعة إلى مجرد مادة استعمالية. وبالتدريج، تنفصل النزعة التجريبية (المادية) عن النزعة العقلية (الإنسانية)، ويصبح التجريب نهايةً في حد ذاته.

ولعل الأساطير التي أفرزها عقل الإنسان الغربي تعبِّر عن خوف الإنسان من العلم ومن طريقته الجذْرية في تصفية الغائية والعقلانية الإنسانية لصالح التجريب (المادي) المطلق. فأولَ الأساطير هي أسطورة بروميثيوس الذي سرق النار من الآلهة وأعطاها للإنسان (بهدف الاستنارة بطبيعة الحال، وهذه هي الأسطورة العلمانية الكبرى). ثم تلتها أسطورة فاوستوس الذي باع روحه للشيطان في سبيل المعرفة الكاملة التي تمكنه من التحكم في الواقع والزمان (أو هكذا كان الظن). ومع بداية القرن الثامن عشر، تظهر أسطورة فرانكنشتاين، هذا الكائن القبيح الذي خلقه عالم مستنير يؤمن بالعلم وبمقدراته ليسخره في خدمته (المركزية الإنسانية)، ولكَن المخلوق يقتل خالقه بعد قليل وينطلق حراً ليعيث في الأرض فساداً وفي الناس قتلاً (انتصار الموضوع)، أي أن ثمرة العلم الإنساني هي قتل الإنسان، ونتيجة العلم الإنساني لا إنسانية، ففرانكنشتاين إنسان طبيعي آلي يتحرك في إطار قوانين الطبيعة الآلية. ثم تظهر بعد ذلك أساطير مثل دكتور جيكل ومستر هايد وغيرهما لتدل على خوف الإنسان على ذاته الإنسانية المتعينة من عقله المجرد الذي يتحرك في إطار القوانين العلمية والمعادلات الرياضية اللا إنسانية. وهكذا. . بعد أن سرق بروميثيوس كرة النار من الآلهة بثقة بالغة لينير للإنسان طريقه وعالمه، وقف حائراً لا يعي من أمره شيئًا، إذ رأى ثقوب الأوزون والتلوث وتآكُل الأسرة واجتثاث أشجار غابات المطر الاستوائية وازدياد غاز ثاني أكسيد الكربون، فاكتشف أنه لا يساعد الإنسان وينير طريقه، بل على العكس. . وجد أنه يساهم في هلاكه وحرقه وتصفيته.

أما موقف حركة الاستنارة من التاريخ، فإنه يعبِّر عن نفس الصراع بين

النموذجين ـ المتمركز حول الإنسان والخاص من ناحية، والمتمركز حول الطبيعة والعام من ناحية أخرى ـ وانتصار الثاني على الأول. فالتاريخ نشاط إنساني، وهو ذاكرة الإنسان ومستودع حكمته. ولذا، أظهر فكر حركة الاستنارة اهتمامًا بالغًا بالتاريخ. وبدلاً من الغائية التقليدية التي ترى أن التاريخ يسير بتوجيه إلهي، طُرحت فكرة غائية جديدة تمامًا، وهي التقدم الذي يشكل التجسُّد التاريخي للقانون الطبيعي العام وتزايد المعرفة عند الإنسان، ومن ثَمَّ تزايدت الاستنارة وتزايد تطبيق معايير العقل بهدف زيادة التحكم. وقد وضع كوندروسيه ـ كما أسلفنا ـ مخططًا بسيطًا لتقدم العقل البشري، بيَّن فيه أن قانون التقدم اللانهائي هو خير مبدأ لتفسير التاريخ، ومن هنا ظهرت فكرة المراحل التاريخية التي سيطرت على الفكر الغربي، وهي مراحل في جوهرها تشكل ابتعادًا عن الغائيات التقليدية وتحققًا للغائيات الحديثة: المرحلة اللاهوتية ـ المرحلة الميتافيزيقية ـ المرحلة العلمية وسيطرة القانون الطبيعي، وهذا هو قمة التقدم وغايته. وقد اتسم التفكير التاريخي الاستناري بالتفاؤل الزائد وبالإحساس بأن الإنسان يتقدم نحو تحقيق ذاته.

ولكن الاهتمام بالتاريخ، باعتباره المجالَ الذي يعبِّر فيه الإنسان عن مركزيته الإنسانية في الطبيعة وعن مقدراته العقلية اللامتناهية، لم يكن الاتجاه الوحيد، إذ ظهرت معه رؤية متمركزة حول الطبيعة/ المادة معادية للتاريخ ومعادية للإنسان ومعادية للعقل. فالطبيعة/ المادة رابضة دائمًا وأبدًا، تُطلُّ بوجهها الرَّمادي الكالح بعد فترات قصيرة من الحرية والتوهج الإنساني. وتؤكد هذه الرؤية على ما يلي:

١ ـ التاريخ هو تجسيد للقانون الطبيعي، الأمر الذي يعني أسبقية الطبيعة على التاريخ (مثل أسبقية الطبيعة/ المادة على الإنسان وعقله). ومن ثَمَّ، كان يُنظر إلى التاريخ أحيانًا باعتباره مجرد تراكم لمعلومات وحقائق حضارية مصطنعة، تُبعد الإنسان عن حالة الطبيعة الأولى (المرجعية النهائية) ـ وهنا يصبح التقدم اغترابًا عن جوهر الإنسان (الطبيعي)، وتُطرح أفكارٌ معادية للتاريخ، مثل النزعة البدائية التي تطالب بالعودة إلى الطبيعة وإلى الإنسانية البدائية (المرحلة الشيوعية الافتراضية قبل أن تسود الحضارة وينتشر عدم التفاوت بين الناس).

وظهرت نظريات للتاريخ تبين أن مسار التاريخ إنما هو تعبير عن التدهور المستمر للإنسان. وبدأت أفكار نهاية التاريخ تظهر، كما ظهر الفكر الثوري ذي النزعة الجذْرية التي يحاول نسف التاريخ تمامًا بهدف إصلاحه وتغيير مساره! والأمر لا يخَتلف كثيراً مع دعاة المدينة الفاضلة المؤسسة على قواعد العلم (اليوتوبيا التكنولوجية). فهؤلاء أخضعوا التراث التاريخي لمحكِّ العلم (بسبب أسبقية الطبيعة/ المادة على التاريخ). فما يتفق والمقاييس العلمية أبقوه، وما لا يتفق وإياها كان لابد من استبعاده.

٢ ـ التاريخ تعبير عن القانون الطبيعي، وما يحرك التاريخ (باعتباره جزءاً من الطبيعة/ المادة أو لصيقًا بها) ليس الإرادةَ الإنسانية، وإنما العناصر المادية مثل وسائل الإنتاج ورغبة الإنسان الطبيعي في التملك أو القتال. وعلى الإنسان أن يخضع لمسار التاريخ الصارم باعتباره تعبيراً عن القانون العام الذي يحكم الإنسان والطبيعة والكون. ومن هنا، شاع الحديث عن «الحتمية التاريخية» وعن «روح التاريخ» وعن «قوانين التاريخ» الصارمة.

٣ ـ التقدم هو عملية تراكمية آلية، تتم حسب قوانين طبيعية عامة كامنة في العملية التاريخية ذاتها، وليس لها غرض إنساني أو إلهي. فالتاريخ، مثله مثل الاقتصاد والسياسة والإنسان، يتحرك مثل تلك الساعة المادية الآلية الرتيبة. وعملية التقدم حتمية، تمامًا كما هو الحال مع الطبيعة. ويبدو أن عملية التقدم التراكمية ستصل إلى منتهاها يومًا حين يسود العقل تمامًا ويتحكم الإنسان في المادة وفي نفسه، فيسيطر على الطبيعة المادية ويصلح الطبيعة البشرية ويصل إلى الحكم التكنوقراطي الرشيد.. أي نهاية التاريخ. وعلى هذا، فإن التطور التاريخي يؤدي إلى إلغاء التاريخ، وإلغاء التاريخ يؤدي إلى إلغاء ظاهرة الإنسان تمامًا ـ أوليس الإنسان ظاهرة تاريخية فقط كما تعلمنا من مفكري عصر الاستنارة؟! ـ. ولذا، كان تفاؤل المستنيرين الخاص بتطور التاريخ ينقلب إلى تشاؤم عميق، وكان التبشير به يتحول إلى تحذير منه، وذلك لأنهم أدركوا أنه تطور قد يؤدي إلى تصفية الإنسان الفرد لصالح حركة التاريخ الحتمية وتقدمه المادي اللا متناهي!

وحينما نصل إلى مجال النظرية الأخلاقية، يتبدى الصراع بين النموذجين بكل حدة، ثم يحسم بكل سرعة. فالفكر التنويري يرى أن الإنسان لا يضمر أي شر، فهو خيِّرٌ بطبيعته، ويطمح إلى الخير والجمال والحق بشكل تلقائي طبيعي، فالشر ليس جزءاً أصيلاً من الطبيعة أو من النفس البشرية في حالتها الطبيعية الأولى. وهذا الإنسان الخيِّر يبحث عن مصلحته، ولكن بطريقة مستنيرة بحيث لا تتناقض ومصالحَ الآخرين (بالإنجليزية: إنلايتيند سلف إنترست enlightened self-interest). والأفكار الدينية المختلفة (مثل فكرة السقوط والخطيئة الأولى ووجود الشر) لا تستند إلى أي أساس طبيعي مادي محسوس، وما نرتكبه من آثام وكل ما نقابله من شرور في المجتمع الإنساني إن هو إلا نتاج شيء مادي براني، مثل البيئة الاجتماعية أو الجغرافية أو التاريخية أو المادية أو العناصر الوراثية، فالإنسان في داخله خيِّر (المركزية الإنسانية). ولكن، من الواضح تمامًا أن الإنسان الجواني يتأثر تمامًا بهذه العناصر المادية الطبيعية/ المادية البرانية، فهي التي تصوغه وتشكِّله، ولا يصوغها هو ولا يشكِّلها.

وامتداداً لهذه الأطروحة، ظهرت الفلسفة النفعية للتعبير عن هذه النزعة الطبيعية الحسية المادية. وقد أعطت هذه الفلسفة للإحساسات الفيزيائية الأسبقية على المفاهيم الأخلاقية بل والمفاهيم العقلية والإنسانية. فالأخلاق لا علاقة لها بالفضيلة أو الاحتياجات الروحية أو المعنى، وإنما لها علاقة بالسعادة (اللذة) والمنفعة. وبالتالي عُرِّف الخير والشر تعريفًا ماديًا كميًا، فالخير هو ما يدخل السعادة (اللذة) على أكبر عدد ممكن من البشر وما يحقق لهم المنفعة، والشر هو عكس ذلك (أي ما يسبب الألم والضرر). والعواطف الإنسانية إن هي إلا تعبير عن حركة المادة، فالرغبة إن هي إلا التحرك نحو الشيء المرغوب فيه، والكُرْهُ إن هو إلا التحرك بعيداً عنه. وليس هناك أسئلة أخلاقية كبرى أو نهائية، فكل الأمور مادية نسبية متغيرة. كما أن الإنسان ـ مدفوعًا بحب الذات، وببحثه الدائب عن السعادة واللذة، وبما يتراكم لديه من معرفة حسية مادية ـ سيختار حتمًا ما يراه نافعًا له وما يدخل السعادة على قلبه (فهو إنسان طبيعي رشيد، تحكمه القوانين الفسيولوجية الصارمة)، وجماع الاختيارات الفردية سيؤدي حتمًا وبشكل آليٍّ تلقائي إلى سيادة

نفع الأغلبية وسعادتها. فالنظرية الأخلاقية هنا ذَرِّيةٌ كميةٌ تمامًا مثل رؤية العقل. ومن خلال إصلاح البيئة البرّانية (الاجتماعية والمادية)، وتطبيق الأخلاقيات المادية الرشيدة وآخر الاكتشافات العلمية ـ يمكن استئصال شأفة الشر، بل إصلاح الطبيعة البشرية ذاتها (أوليس الإنسان مجرد جزء من كل طبيعي مادي أكبر؟). ولكل هذا، كان فلاسفة العقل والتنوير فلاسفة متفائلين، يؤمنون إيمانًا قاطعًا بمقدرة الإنسان على إصلاح ذاته وعلى الوصول إلى حلول كاملة ودائمة لكل المشكلات التي تواجهه (المركزية الإنسانية) من خلال استسلام الإنسان الكامل للقوانين الطبيعية (مركزية الطبيعة).

ويتبدى الصراع بين النموذجين في التناقض بين الخاص والعام على المستوى الأخلاقي. فماذا لو أصر الإنسان الطبيعي المدفوع بالحب الطبيعي للذات على اختيار ما يضر الجماعة؟ وماذا لو اختارت الجماعة ما يضر بها وبالآخرين؟ وعادةً ما يحسم الصراع لصالح العنصر المادي الأقوى، ولذا قيل: إن الطبيعة هي التي أوجدت الإنسان في المجتمع، ولهذا فإن المجتمع عليه أن يُرغم الفرد على أن يَنْشُد السعادة التي يقررها له المجتمع، ومن ثَمَّ أصبحت القيمة مسألة اجتماعية، أي أن المجتمع هو الذي ينتج القيمة، وليست القيمة هي التي تحكم المجتمع. وقد نتجت عن ذلك عدة أشياء لعل من أهمها ما يلي:

١ ـ حررت كثير من المجتمعات العلمانية الأخلاق من هيمنة علماء الدين، ولكنها في ذات الوقت أخضعتها لعلماء النفس والاجتماع والهندسة الاجتماعية والوراثية وشركات الإعلان التليفزيونية ومجلات أخبار النجوم وفضائحهم وصناعة الإباحية واللذة.

٢ ـ أصبحت الأخلاق مسألة اجتماعية نسبية (فالأخلاق هي تجارب بعض الناس)، ومن ثَمَّ فهي لا تتمتع بأية مطلقية أو ثبات، ويجب أن تخضع دائمًا للتقويم والتفاوض المستمر، الأمر الذي يجعل التمسك بها أمرًا صعبًا بعض الشيء، وخصوصًا إن تم تغيير القيم بمعدلات متسارعة (والحداثة كما عرفها أحدهم هي القدرة على تغيير القيم بعد إشعار قصير!).

٣ ـ أصبحت مسئولية الفرد تنحصر في طريقة الأداء، فإن أدى واجبه على أكمل

وجه فهو مواطن خيِّر صالح جيد (حتى ولو كان هذا الواجب هو إبادة المعوقين والمرضى والعجزة وأعضاء الأقليات)، وإن تقاعس في الأداء وانخفضت الكفاءة فهذا هو الشر (وهذا ما يُسمَّى الترشيد الإجرائي أو الأداتي: أي أن نوجه السؤال العلمي: كيف؟، ولا نوجه السؤال الديني الإنساني الغائيَّ: لماذا؟). وهذا يثير في الواقع قضية المسئولية الأخلاقية للإنسان الفرد، إذ أن هذه الرؤية تحوله إلى كائن سلبي مفعول به، يعكس بيئته، ويتبع القيم الاجتماعية التي أنتجها المجتمع، أي أنه يصبح موظفًا وبيروقراطيًا كاملاً، يشبه وكلاء الوزارات أو رؤساء المصالح الذين يقضون سحابة يومهم في تنفيذ التعليمات الصادرة لهم من أعلى، أي من سعادة الوزير! (انتصار الموضوع على الذات). وقد كان هذا هو محور دفاع أيخمان عن نفسه إبان محاكمته في إسرائيل، إذ أعلن أنه مواطن عادي لا يؤمن بأي دين، كل همه هو أن يطيع الدولة وأن ينفذ أوامرها. وقد أمرته الدولة بترحيل أعضاء إحدى الأقليات (اليهود) وقد فعل ما فعل، انصياعًا لأوامر رؤسائه وتعبيراً عن ولائه للمجتمع والدولة وللقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع النازي.

٤ ـ ثم نأتي إلى مشكلة الشر. أصله وتفسيره وكيفية محاربته (وهي نفس الأسئلة التي تطرحها العقائد الدينية)..

(أ) الإنسان الذي لا يعرف الشر ولا يختاره، ولا يعرف الخير ولا يختاره، هو إنسان مسلوب الإرادة ومسلوب الحس الأخلاقي وليس عنده وعي خاص، فهو إنسان طبيعي. كما أن الإنسان الذي لا حدود لطاقاته إن هو إلا جزء من الطاقة الكونية الكبرى، ليست له هُوية محددة أو شخصية منفردة، فما يحدد إنسانيةَ الإنسان وفرديتَه هو اختياره الحر، وما يحدد أية ظاهرة هو الحدود المفروضة عليها. أي أن الاتجاه نحو إلغاء ظاهرة الإنسان كامن في النظرية الأخلاقية التي تستند إلى القانون الطبيعي.

(ب) الشر هو انحراف عن الطبيعة وخروج على حال الطبيعة. وكما يقول روسو: «إن أول إنسان سقط من حالة الطبيعة هو الإنسان الذي جاء إلى قطعة أرض وقال: هذه أرضي». وهنا نطرح السؤال التالي: ما الذي دفع بهذا الإنسان

الطبيعي إلى أن يفعل ما فعل؟ ما الذي يسبب هذا الانحراف؟ لماذا يقتل الإنسان (الطبيعي) أخاه الإنسان (الطبيعي)؟ أليست الطبيعة كلها خيرًا، ومن ثَمَّ فالإنسان الطبيعي خيِّر بطبيعته؟ وقد بيَّن الماركيز دي صاد (وهو من أهم مفكري عصر الاستنارة ومن المنادين ـ مثل روسو ـ بالعودة للطبيعة) أن الطبيعة زوَّدت الإنسان (ضمن ما زودته به من مقدرات) كمًّا هائلاً من الغرائز والشهوات والرذائل، فالطبيعة قوة لا شخصية (وهذا أمر أقره عليه الجميع). ولكنه أضاف أنها تبرر أعمال العنف والقسوة. فماذا يمنع من أن نربط بين الجمال والشر والحق والقوة، أو بين أي شيء وأي شيء آخر؟ أوليست كل الأمور نسبية؟ وقد رفض كثير من المستنيرين هذه النتيجة المنطقية المظلمة الكامنة في المقدمات الاستنارية المضيئة، ربما بسبب أنهم لم يمكنهم التخلص من بعض المفاهيم الأخلاقية التقليدية التي ورثوها من مجتمعاتهم قبل أن يشع عليهم نور الاستنارة، أو لعلهم أصروا على التحرك داخل إطار النموذج المتمركز حول الإنسان دون أساس فلسفي.

(جـ) ثم نأتي لمشكلة المشكلات: كيف يمكن للعقل في إطار العقلانية المادية أن يفرق بين ما هو أخلاقي وبين ما هو غير أخلاقي؟ فالعقل، إن كانت مرجعيته النهائية هي الطبيعة/ المادة، قادر على اكتشاف مبدأ السببية العامة في الأشياء والدوافع الغرائزية في الإنسان التي تؤكد الحتميات المادية الخارجية، وتنكر من ثَمَّ (ضمنًا) استقلالية الإنسان وحريته. والعقل المادي المحض يوجد داخل حيز التجربة المادية وحسب، وقد وصفه أحد المفكرين بأنه لا يُشعُّ نورًا وإنما هو موصل جيد للنور أو الظلام، فهو مثل الكمبيوتر يتعامل مع المعلومات، يوظفها ويرتبها ولكنه لا ينتجها. ولذا، فإن العقل إن أعطيته حقائق صماء فإنه يرصدها ويجري عليها تجارب ثم يعطينا حقائق صماء ومتغيرات لا علاقة لها بالقيمة. فهو أداة قادرة ـ بكفاءة ـ على الملاحظة والتجريب والتفكيك ورصد ما هو كائن، ولكنه يقف عاجزًا عن أن يزودنا بما ينبغي أن يكون، وعن التمييز بين الخير والشر، فمرجعيته النهائية هي الطبيعة. والطبيعة محايدة حيادًا رهيبًا، بل قد تكون شريرة، فالخير حقيقة والشر أيضًا حقيقة، والحقائق، الخَيِّرة والشريرة على السواء، حقائق. خذ، على سبيل المثال، إبادة العجزة

وأعضاء الأقليات والمعاقين، وهي مسألة تحرمها كل الأديان السماوية الغيبية. ماذا لو حدث وأثبت أحد العلماء المستنيرين الجدوى الاقتصادية المادية للقضاء على هذا الفائض البشري الذي لا فائدة (مادية) ترجى منه؟ ماذا لو بيَّن أحدهم بالبراهين والأدلة المقنعة أن إبادتهم تشكل عنصراً من عناصر التقدم وعلاجًا ناجعًا لمشكلة تزايد السكان ومحدودية المصادر الطبيعية؟ ألا يمكن تحديد النسل بل تحسينه من خلال إبادة المرضى؟ ألا يمكن أيضًا تحسين الإنتاج وحل مشكلة الزيادة السكانية من خلال إبادة المعاقين والعَجَزة باعتبارهم «يوسليس إيترز useless eaters» (على حد قول العلماء النازيين) يستهلكون ولا ينتجون؟ إن إبادة مثل هؤلاء من منظور الإنسان الاقتصادي الطبيعي (المحايد) أمر مفهوم تمامًا، فمرجعيته الوحيدة هي الطبيعة المحايدة. والطبيعة لا تحابي أحداً، وكل الحيوانات تترك مثل هذه العناصر من جنسها، ولا تحملها معها كما يفعل هذا الحيوان اللاعقلاني المسمَّى بالإنسان! . وماذا يمكن للعلم أو للعقل أن يفعل مع هذا العالم الألماني النازي الذي أثبت ـ بالمنطق الرياضي الصارم وبالتجربة (أي بالعقل والحواس والمنطق المادي) ـ أن قتل العجزة والمعاقين وجرحى الحرب واليهود والغجر سيوفر الكثير للاقتصاد الألماني (مئات الآلاف من أطنان المربى التي حُسبت كميتها بدقة علمية بالغة!)؟ وماذا يمكنه أن يفعل، مع ذلك العالم النازي الذي التزم بالمنطق العلمي المحايد الصارم وأجرى تجارب على التوائم لاتعرف الرحمة أو الشفقة، فكان يضع طفلاً في حجرة ويضع شقيقه التوأم في حجرة أخرى، ويخضع الأول لأشكال من التجريب العلمي المختلفة مثل تعذيبه أو تسخينه أو تبريده أو تجميده ويقوم بقياس الحالة النفسية لأخيه؟ وهل يختلف هذا عن التجارب النووية وتجارب الأمصال الجديدة التي تُجرَى على البشر (دون علمهم) من أجل صالح العلم ومستقبل البشرية؟ وقد تراكم كمٌّ هائل من المعلومات من خلال التجارب النازية، ويُطرح الآن تساؤل بخصوص مدى مشروعية استخدام مثل هذه المعلومات التي تم الحصول عليها بطريقة شيطانية؟ وتختلف الإجابات ولكنها كلُّها ليس لها أساس علمي، فالعلم لا يعرف سوى التجريب المحايد.

بل ماذا يمكن للعقل أن يفعل مع النظريات العرْقِية التي تنكر المساواة بين

البشر، وتأتي بمعادلات رياضية عن معدلات الذكاء ورسوم بيانية عن حجم الجمجمة، ومدى كفاءة عرْق ما في إدارة الصراع مع الطبيعة ومع الإنسان؟ هل يمكن للعقل أن يستمر فَي الإصرار على ضرورة المساواة بين البشر (بعد أن أنكر أصلهم الرباني)؟ أليس هذا نوعًا من الغيبية؟ ولذا، فإن على العقل أن يدخل المعركة مسلحًا بمزيد من المعادلات الرياضية والرسوم البيانية التي يمكن لها إثبات أي شيء. وماذا يمكن للعقل أن يفعل مع العقلية الإمبريالية التي تقبل بنسبية الأخلاق وبحتمية الصراع كشكل أساسي في الحياة، وانطلاقًا من هذا تصرع الآخرين وتدمر الأرض؟

(د) والعقل الحر المستقل، الذي لا تَحدُّه أية حدود أخلاقية أو إنسانية، يسخِّر العالم لمصلحته ويلتهمه ويبدده، فهو عقل أداتي، لا يدرك ماضيًا ولا مستقبلاً، ولا يعرف غاية ولا هدفًا.

(هـ) وهناك أخيراً مشكلة علاقة المعرفة بالأخلاق. فمعرفة الفرق بين الخير والشر مختلفة تمامًا عن فعل الخير وتحاشي الشر، فالمعرفة لا تتضمن عنصر الإرادة الحرة، أما الفعل الأخلاقي، فهو وحده الذي يستند إلى مثل هذه الإرادة. ومن ثَمَّ، بعد أن يعرف الإنسان الفرق بين مصلحته الشخصية الضيقة والمصلحة العامة، وبعد أن يعرف أن تركيزه على مصلحته الضيقة يمكن أن يُوديَ بالمجتمع ككل، بل به هو نفسه كفرد: كيف يمكن أن نقنعه بالانتقال من المعرفة إلى الفعل الخُلُقي؟ (تلك هي المشكلة الهوبزية التي لا إجابة لها داخل المنظومة المادية!).

وهكذا تنعقد الإشكاليات التي تطرحها حركة الاستنارة الغربية، والتي لا يزال بعض المفكرين الغربيين يتأملون فيها ولا يجدون إجابات شافية عنها.. في الوقت الذي لا يزال دعاة الاستنارة عندنا ـ من العلمانيين التنويريين ـ يبشرون بذات الأفكار، بشجاعة بالغة السذاجة، قد تدل على «طيبة» قلوبهم وعقولهم، ولكنها تدل أيضًا على أنهم ـ في أحسن الأحوال ـ لم يتأملوا الأمر من جميع جوانبه بما فيه الكفاية!

الفصل الرابع
التمركز حول الأنثى

ظهر مؤخراً مصطلح «فيمينزم feminism» الذي يُترجم إلى «النسوية» أو «النسوانية» أو «الأنثوية»، وهي ترجمة حرفية لا تُغْني ولا تسمن من جوع، ولا تفصح عن أي مفهوم كامن وراء المصطلح. وقد يكون من المفيد أن نحاول أن نحدِّد البُعد الكلي والنهائي لهذا المصطلح حتى ندرك معناه المركب والحقيقي. ولإنجاز هذا لابد أن نضع المصطلح في سياق أوسع، ألا وهو ما نسميه «نظرية الحقوق الجديدة». فكثير من الحركات التحررية في الغرب في عصر ما بعد الحداثة (عصر سيادة الأشياء وإنكار المركز والمقدرة على التجاوز وسقوط كل الثوابت والكليات في قبضة الصيرورة) تختلف تمامًا عن الحركات التحررية القديمة التي تصدر عن الرؤية الإنسانية (الهيومانية) المتمركزة حول الإنسان.

ومنظومة التحديث والعلمنة الغربية تدور في إطار ما نسميه «الحلولية الكمونية المادية» أو «المرجعية الكمونية الذاتية». وما يُميِّز هذه المنظومة، على مستوى البنية العامة، أن المبدأ الواحد المنظِّم للكون ليس مفارقًا له أو منزَّهًا عنه، متجاوزًا له، وإنما كامن (حالٌّ) فيه، ولذا، فالكون (الإنسان والطبيعة) يصبح مرجعية ذاته، ومكتفيًا بذاته.

هذا هو المبدأ البنيوي العام، أو النموذج الثابت الكامن. ولكن هذا النموذج يأخذ شكل متتالية تتحقق في الزمان، تأخذ شكل حلقات تتبع الواحدة الأخرى، وقد سبق أن خصصنا هذه المتتالية بفصل كامل. . وما يهمنا هنا الآن هو أن نشير إلى أن التمركز حول الأنثى هو أحد تجلياتً هذه المتتالية في مرحلتها السائلة الشاملة (تمامًا كما أن فكر حركة الاستنارة هو أحد تجلياتها في مرحلتها الصلبة).

يمكن القول بأن حركات التحرر العلمانية القديمة كانت تنطلق من الواحدية الإنسانية (الهيومانية)، ومن الإيمان بتميُّز الإنسان عن الطبيعة وبتفوقه عليها ومركزيته فيها ومقدرته على تجاوزها وعلى صياغتها وصياغة ذاته. وكانت تتم المطالبة بالمساواة بين البشر داخل هذا الإطار حيث يقف الإنسان على قمة الهرم الكوني، كائنًا حرًا مبدعًا فريدًا. أما حركات التحرر الجديدة فهي لا تنطلق من هذه الافتراضات الفلسفية الإنسانية، بل ترفضها بشكل واع أو غير واع، فهي حركات تقبل بالواحدية الإمبريالية (الإنسان في صراع مع أخيه الإنسان)، وتدور في إطار الثنائية الصلبة (حرب الإنسان ضد أخيه الإنسان وضد الطبيعة) والواحدية الصلبة (سيادة الطبيعة على الإنسان وإزاحة الإنسان من مركز الكون) والواحدية السائلة (رفض فكرة المرجعية والمركز وأي ثوابت وأية كليات، بما في ذلك مفهوم الإنسانية المشتركة القادرة على تجاوز الطبيعة/ المادة).

فهذه الحركات الجديدة تؤكد فكرة الصراع بشكل متطرف، فكل شيء إن هو إلا تعبير عن موازين القوى وثمرة الصراع المستمر. والإنسان هو مجرد كائن طبيعي يمكن رده إلى الطبيعة/ المادة ويمكن تسويته بالكائنات الطبيعية. وبالفعل يتم تسوية الإنسان بالحيوان والنباتات والأشياء، إلى أن يتم تسوية كل شيء بكل شيء آخر، فتتعدد المراكز ويتهاوى اليقين ويسقط كل شيء في قبضة الصيرورة، ومن ثم تظهر حالة من عدم التحدد والسيولة والتعددية المفرطة.

وفي هذا الإطار يمكن أن يخضع كل شيء للتجريب المستمر خارج أية حدود أو مفاهيم مسبقة (حتى لو كانت إنسانيتنا المشتركة التي تحققت تاريخيًا)، ويبدأ البحث عن «أشكال» جديدة للعلاقات بين البشر لا تهتدي بتجارب الإنسان التاريخية، وكأن عقل الإنسان بالفعل صفحة مادية بيضاء، وكأنه لا يحمل عبء وعيه الإنساني التاريخي، وكأنه «آدم» قبل لحظة الخلق، قبل أن ينفخ الله فيه من روحه، فهو قطعة من الطين التي يمكن أن تصاغ بأي شكل لا فارق بينها وبين أي عنصر طبيعي/ مادي آخر.

ولذا نجد جماعات التحرر الجديدة (المتحررة من مفاهيم الإنسانية المشتركة ومن

عبء التاريخ، والمدافعة عن التجريب المنفتح المستمر) تدافع عن الفقراء والسود والشواذ جنسيًا والأشجار وحقوق الحيوانات والأطفال والعراة والمخدرات وفقدان الوعي وحق الانتحار، وعن كل ما يخطر وما لا يخطر على بال!

هذه الأفكار تشكّل الإطار الحقيقي لحركة الفيمينزم التي ظهرت مؤخراً في الغرب. وقد ظن البعض أن مصطلح «فيمينزم» هذا مجرد تنويع على مصطلح «ويمنز ليبيرشن موفمنت women's liberation movement» الذي يُترجم عادةً إلى «حركة تحرير المرأة والدفاع عن حقوقها». ولذا، حل المصطلح الجديد تدريجيًا محل المصطلح القديم وكأنهما مترادفين أو متقاربين في المعنى، وكأن المصطلح الجديد لا يختلف عن القديم إلا في أنه أكثر شمولاً أو أكثر راديكالية.

ولكننا لو دققنا النظر لوجدنا أن المصطح الجديد مختلف تمام الاختلاف عن مدلولات حركة تحرير المرأة (وهي واحدة من حركات التحرر القديمة التي تدور في إطار إنساني هيوماني، يؤمن بفكرة مركزية الإنسان في الكون، وبفكرة الإنسانية المشتركة التي تشمل كل الأجناس والألوان وتشمل الرجال والنساء، وبفكرة الإنسان الاجتماعي الذي يستمد إنسانيته من انتمائه الحضاري والاجتماعي). والإنسان من منظور حركة تحرير المرأة كيان حضاري مستقل عن عالم الطبيعة/ المادة، لا يمكنه أن يوجد إلا داخل المجتمع، ولذا، لا يمكن تسويته بالظواهر الطبيعة/ المادية. ومن ثَمَّ تحاول هذه الحركة أن تدافع عن حقوق المرأة داخل حدود المجتمع وخارج الأطر البورجوازية الصراعية الطبيعة/ المادية الداروينية التي ترى المجتمع باعتباره ذرات متصارعة.

والمرأة من ثَمَّ، في تصور هذه الحركة، كائن اجتماعي يضطلع بوظيفة اجتماعية ودور اجتماعي. ولذا، فهي حركة تهدف إلى تحقيق قدر من العدالة الحقيقية داخل المجتمع (لا تحقيق مساواة مستحيلة خارجه)، بحيث تنال المرأة ما يطمح إليه أي إنسان (رجلاً كان أم امرأة) من تحقيق لذاته إلى الحصول على مكافأة عادلة (مادية أو معنوية) لما يقدم من عمل.

وعادةً ما تطالب حركات تحرير المرأة بأن تحصل المرأة على حقوقها كاملة: سياسية كانت (حق المرأة في الانتخاب والمشاركة في السلطة)، أم اجتماعية (حق

المرأة في الطلاق وفي حضانة الأطفال)، أم اقتصادية (مساواة المرأة في الأجور مع الرجل).

وبرغم أن دعاة حركة تحرير المرأة قد يستخدمون أحيانًا خطابًا تعاقديًا، وقد ينظرون أحيانًا للمرأة باعتبارها فردًا مستقلاً بذاته عن المجتمع لا باعتبارها أمًا وعضوًا في أسرة، أو قد ينظرون إليها باعتبارها إنسانًا اقتصاديًا أو جسمانيًا (أي إنسانًا طبيعيًا ماديًا) لا إنسانًا إنسانًا. إلا أن الإطار المرجعي النهائي هو الرؤية الإنسانية التي تضع حدودًا بين الإنسان والطبيعة، وتفترض وجود مركزية ومعيارية ومرجعية وطبيعة إنسانية مشتركة، ولذا، تأخذ حركة تحرير المرأة بكثيرٍ من المفاهيم الإنسانيّة المستقرة الخاصة بأدوار المرأة في المجتمع، وأهمها، بطبيعة الحال، دورها كأم.

ولذا يتحرك برنامج حركة تحرير المرأة داخل إطار من المفاهيم الإنسانية المشتركة، التي صاحبت الإنسان عبر تاريخه الإنساني، مثل مفهوم الأسرة باعتبارها أهم المؤسسات الإنسانية التي يحتمي بها الإنسان ويحقق من خلالها جوهره الإنساني، ويكتسب داخل إطارها هُويتَه الحضارية والأخلاقية، ومثل مفهوم المرأة باعتبارها العمود الفقري لهذه المؤسسة. ولا تطرح أفكارًا مستحيلة، ولا تنزلق في التجريب اللانهائي المستمر الذي لا يستند إلى نقطة بدء إنسانية مشتركة ولا تَحُدُّه أية حدود أو قيود إنسانية أو تاريخية أو أخلاقية. وبهذا المعنى فإن حركات تحرير المرأة تدور في إطار العلمانية الجزئية التي لا تنكر الكليات والمطلقات والمرجعيات المتجاوزة. هذا هو الإطار الحضاري والمعرفي لحركة تحرير المرأة، وهذه هي بعض ثوابتها، وقد كان هذا هو أيضًا الإطار الأساسي لحركات التحرر في الغرب حتى منتصف الستينيات.

ولكن الحضارة الغربية دخلت عليها تطورات غيَّرت من توجهها وبنيتها، إذ تصاعدت معدلات الترشيد المادي للمجتمع، أي إعادة صياغته وصياغة الإنسان ذاته في ضوء معايير المنفعة المادية والجدوى الاقتصادية (وهو عنصر أساسي في منظومة الحداثة الغربية)، وزاد معه تسلُّع الإنسان وتشيُّؤه وإنكار المرجعيات المتجاوزة.

وزادت نتيجة لذلك هيمنة النماذج الكمية والتكنوقراطية، وتصاعدت عمليات

التنميط، وتغلغلت العلاقات البورجوازية التعاقدية، الأمر الذي أدّى إلى تزايد هيمنة القيم البرّانية المادية مثل: الكفاءة في العمل في الحياة العامة مع إهمال الحياة الخاصة ـ الاهتمام بدور المرأة العاملة (البرّانية) مع إهمال دور المرأة الأم (الجوّانية) ـ الاهتمام بالإنتاجية على حساب القيم الأخلاقية والاجتماعية الأساسية (مثل تماسك الأسرة وضرورة توفير الطمأنينة للأطفال) ـ اقتحام الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة لمجال الحياة الخاصة ـ إسقاط أهمية الإحساس بالأمن النفسي الداخلي ـ إسقاط أهمية فكرة المعنى باعتبارها فكرة ليست كمية أو مادية. . . إلخ.

وقد لاحظ أحد علماء الاجتماع الغربيين (كريستوفر لاش) أنه منذ أواخر الستينيات أصبح من المستحيل على الأسرة الأمريكية أن تعيش على دخل واحد، أي أنه لتحقيق البقاء المادي أصبح من اللازم على المرأة أن تصبح «يداً عاملة» و «طاقة إنتاجية» و «مادة طبيعية برانية»، وأصبح من الضروري أن تتخلى عن وظائفها الإنسانية «التقليدية» مثل الأمومة. أي أنه تم القضاء على آخر معقل ومأوى للإنسان، وآخر مؤسسة وسيطة تقف بين الإنسان ورقعة الحياة العامة، التي تديرها الدولة وتسيّرها المؤسسات الاقتصادية ويوجهها قطاع اللذة.

وقد بلغ الترشيد (في الإطار المادي) درجة عالية من الشمول، وتغلغل في كل جوانب الحياة العامة والخاصة، حتى أصبح العمل الإنساني labour هو العمل الذي يقوم به المرء نظير أجر نقدي محسوب (كَمٍّ محدَّد) خاضع لقوانين العرض والطلب، على أن يؤديه في رقعة الحياة العامة أو يصب فيه في نهاية الأمر. وهذا التعريف يستبعد بطبيعة الحال الأمومة وتنشئة الأطفال وغيرها من الأعمال المنزلية، فمثل هذه الأعمال لا يمكن حسابها بدقة، ولا يمكن أن تنال عليها الأنثى أجراً نقدياً، رغم أنها تستوعب جُلَّ حياتها واهتمامها إن أرادت أن تؤديها بأمانة، ولا يمكن لأحد مراقبتها أثناء أدائها فهي تؤديها في رقعة الحياة الخاصة. باختصار شديد: عمل المرأة في المنزل هو عمل لا يمكن حساب «ثمنه» (مع أن «قيمته» مرتفعة للغاية)، ولذا، فهو ليس «عملاً»، حتى إنه أصبح من الشائع الآن أن تجيب ربة البيت عن سؤال بخصوص نوعية عملها بقولها «لا أفعل شيئًا، فأنا أمكث في المنزل»!، بمعنى أن وظيفتها كأم (رغم أهميتها) وعملها كأم (رغم المشقة التي تجدها في أدائها) هي «لا شيء»، فهو عمل لا تتقاضى عنه أجراً، ولا يتم في رقعة الحياة العامة.

وهكذا تغلغلت المرجعية المادية (بتركيزها على الكمي والبراني)، وتراجعت المرجعية الإنسانية الهيومانية المتجاوزة (بتركيزها على الكيفي والجواني)، وتراجع البُعد الإنساني الاجتماعي الذي يفترض مركزية إنسانية وطبيعة إنسانية متفردة تتمتع بقدر عالٍ من الثبات يميزها عن قوانين الطبيعة المادية المتغيرة، وتم إدراك الإنسان خارج أيّ سياق اجتماعي إنساني، بحيث أصبح الإنسان كائنًا طبيعيًا ماديًا كميًا، لا يشغل أية مركزية في الكون، وليست له مكانة خاصة فيه، يسري عليه ما يسري على الأشياء الطبيعية المادية الأخرى. أي أن النموذج العلماني الشامل قد ساد وتم تفكيك الإنسان تمامًا وتحويله من الإنسان المنفصل عن الطبيعة إلى الإنسان الطبيعي المادي، الذي يتحد بها ويذوب فيها ويستمد معياريته منها، فيفقد الدال «إنسان» مدلوله الحقيقي، ويحل الكم محل الكيف والثمن محل القيمة.

نذهب إلى أن حركة التمركز حول الأنثى هي تعبير عن هذا التحول ذاته وعن إزاحة الإنسان من مركز الكون وعن هيمنة الطبيعة/ المادة على الإنسان. وتترجم هذه الرؤية نفسها إلى مرحلتين:

(أ) مرحلة واحدية إمبريالية وثنائية وواحدية صلبة ينقسم فيها العالم إلى ذكور متمركزين تمامًا حول ذكورتهم ويحاولون أن يصرعوا الإناث ويهيمنوا عليهم، وإلى إناث متمركزات تمامًا حول أنوثتهن ويحاولن بدورهن أن يصرعن الرجال ويهيمنّ عليهم.

(ب) سرعان ما تنحل هذه الواحدية الإمبريالية والثنائية والواحدية الصلبة لتصبح واحدية مادية سائلة لا تعرف فارقًا بين ذكر أو أنثى. ولذا، لا يتصارع الذكور مع الإناث، وإنما يتفكك الجميع ويذوبون في كيان سديمي واحد لا معالم له ولا قسمات.

وهذا هو نفس النمط الذي يتبدى في كل الظواهر العلمانية الشاملة.

التمركز حول الأنثى: مرحلة الواحدية الصلبة

تؤكد حركة التمركز حول الأنثى في أحد جوانبها الفوارق العميقة بين الرجل والمرأة، وتصدر عن رؤية واحدية إمبريالية وثنائية الأنا والآخر الصلبة، وكأنه

لا توجد مرجعية مشتركة بينهما، وكأنه لا توجد إنسانية جوهرية مشتركة تجمع بينهما. ولذا، فدور المرأة كأم ليس أمراً مهمًا، ومؤسسة الأسرة عبئًا لا يُطاق.

فالمرأة متمركزة حول ذاتها تشير إلى ذاتها، مكتفية بذاتها، تود «اكتشاف» ذاتها و«تحقيقها» خارج أي إطار اجتماعي، في حالة صراع كوني أزلي مع الرجل المتمركز حول ذاته، وكأنها الشعب المختار في مواجهة الأغيار. أي أنه بدأت عملية تفكيك تدريجية لمقولة المرأة كما تم تعريفها عَبْر التاريخ الإنساني وفي إطار المرجعية الإنسانية، لتحل محلها مقولة جديدة تماماً تُسمَّى «المرأة» أيضًا ولكنها مختلفة في جوهرها عن سابقتها. ومن ثَمَّ تتحول حركة التمركز حول الأنثى من حركة تدور حول فكرة الحقوق الاجتماعية والإنسانية للمرأة إلى حركة تدور حول فكرة الهُوية، ومن رؤية خاصة بحقوق المرأة في المجتمع الإنساني إلى رؤية معرفية أنثروبولوجية اجتماعية شاملة تختص بقضايا مثل: دور المرأة في التاريخ، والدلالة الأنثوية للرموز التي يستخدمها الإنسان. وإذا كانت حركة تحرير المرأة تدور حول قضية تحقيق العدالة للمرأة داخل المجتمع، فإن حركة التمركز حول الأنثى تقف على النقيض من ذلك. فهي تصدر عن مفهوم صراعي للعالم حيث تتمركز الأنثى على ذاتها ويتمركز الذكر هو الآخر على ذاته، ويصبح تاريخ الحضارة البشرية هو تاريخ الصراع بين الرجل والمرأة، وهيمنة الذكر على الأنثى، ومحاولتها التحررَ من هذه الهيمنة.

وتذهب بعض التواريخ الأيديولوجية المتمركزة حول الأنثى إلى أن هيمنة الذكر على الأنثى تمت إثر معركة أو مجموعة من المعارك حدثت في عصور موغلة في القدم، حينما كانت المجتمعات كلها مجتمعات أمومية (ماترياركي matriarchy) تسيطر عليها الأنثى أو الأمهات، وكانت الآلهة إناثًا، وكان التنظيم الاجتماعي ذاته يتصف بالأنوثة، أي بالرقة والوئام والاستدارة (التي تشبه نهود الإناث وعضو التأنيث). ثم سيطر الذكور وأسَّسوا مجتمعًا مبنيًا على الصراع والسلاح (الذي يشبه عضو التذكير) وعلى الغزو (الذي يشبه اقتحام الذكر للأنثى). بل إن كل التاريخ أصبح يدور حول مركز واحد هو: الرجل ـ عضو التذكير ـ السلطة ـ الإله الذكر ـ الأب وهذه هي المجتمعات الأبوية البطريركية (بطريركي patriarchay). ويتحدث دعاة ما بعد الحداثة والتمركز حول الأنثى عن اللوجوس logos (أي الكلمة والمطلق والمركز) والفالوس phallus (أي عضو التذكير). وهم يذهبون إلى

أن العالم ليس متمركزًا حول اللوجوس وحسب (لوجوسنترك logo-centric) كما يدَّعي بعض الذكور من دعاة ما بعد الحداثة، وإنما هو متمركز حول عضو التذكير (فالوجوسنترك phallogo-centric)، وسرد أحداث التاريخ من ثَمَّ يتم من وجهة نظر ذكورية بحتة ويستبعد الإناث تمامًا. ومن ثَمَّ يرى دعاة ما بعد الحداثة والتمركز حول الأنثى ضرورة وضع «نهاية» لهذا التاريخ وتفكيك هذا العالم الذكوري.

وانطلاقًا من هذه الرؤية للتاريخ ينادي دعاة التمركز حول الأنثى بالتجريب الدائم والمستمر، ويطرحون برنامجًا «ثوريًا» يدعو إلى إعادة صياغة كل شيء: التاريخ واللغة والرموز بل الطبيعة البشرية ذاتها كما تحققت عبر التاريخ وكما تبدت في مؤسسات تاريخية وكما تجلت في أعمال فنية، فهذا التحقق والتبدي والتجلي إن هو إلا انحراف عن مسار التاريخ الحقيقي.

وفي مجال وضع هذا البرنامج «الثوري» موضع التنفيذ ينادي دعاة حركة التمركز حول الأنثى بضرورة إعادة سرد التاريخ من وجهة نظر أنثوية (أي متمركزة حول الأنثى)، بل وأُعيد تسمية التاريخ، فهو بالإنجليزية (هستوري history) التي وجد بعض «الأذكياء» أنها تعني «قصته his story»، فتقرر تغيير اسم التاريخ ليصبح (her story قصتها)، أي أن تاريخ الذكور مختلف تمامًا عن تاريخ الإناث! (تمامًا مثل «التاريخ اليهودي» المستقل عن «التاريخ الإنساني»).

والرموز التي فرضها الذكور لابد أن تضاف إليها رموز أنثوية تعبِّر عن الهوية الأنثوية المستقلة. ومنتجات الإنسان الفنية لابد أن تعبِّر عن الأنثى وآلامها. ومن هنا، كان التركيز الشديد في الأدب الغربي الحديث على الجوانب الصراعية في علاقة الرجل بالمرأة، وعلى موضوعات أدبية مثل الاغتصاب. والهدف الأساسي لحركة التمركز حول الأنثى، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، هو رفع وعي النساء بأنفسهن كنساء وتحسين أدائهن في المعركة الأزلية مع الرجال، وتسييسهُن، لا بالمعنى الشائع المتداول (أي أن يدرك الإنسان الأبعاد السياسية للظواهر المحيطة به ولحقوقه وواجباته السياسية)، وإنما بمعنى أن ندرك أن كل شيء إنما هو تعبير عن هذا الصراع الكوني بين الذكور والإناث.

هذه الرؤية الصراعية الداروينية الشرسة تتبدَّى في رؤية حركة التمركز حول

الأنثى لأحاسيس كلٍّ من المرأة والرجل. ففي غياب الإنسانية المشتركة لا يمكن أن تكون هناك أحاسيس إنسانية مشتركة بين الذكر والأنثى، فتركيبة جسديهما مختلفة وطبيعتهما الفسيولوجية مختلفة (والإنسان الطبيعي/ المادي يعيش في الجسد وحده، فضاؤه محدد بفضاء الجسد).

فالرجل على سبيل المثال لا يحمل ولا يلد، ولذا، فهو لا يمكنه أن يشعر بآلام المرأة، وأحزانها وأفراحها، في فترة الحمل ولحظة الولادة، فهي وحيدة مع جسدها (ولذا تقوم إحدى مستشفيات الولادة في الولايات المتحدة بعقد دورات تدريبية للرجال حتى يتعلموا آلام المرأة. ومن ضمن التدريبات إعطاء الزوج بطنًا متفخًا من البلاستيك يرتديه كي يشعر بشعور زوجته الحامل، وكأن الحمل والولادة مسألة مادية برانية تمامًا: مجرد «حمل» للأثقال البلاستيك!).

وتتبدَّى نفس السِّمَة، أي الانفصال الكامل في الرؤية والأحاسيس بين الرجل والمرأة وإنكار وجود طبيعة بشرية مشتركة، في موقف حركة التمركز حول الأنثى من اللغة. إذ تذهب هذه الرؤية إلى أن لغة النساء مختلفة تمامًا عن لغة الرجال، فهي لغةٌ ملتويةٌ لَعوبٌ كجسد المرأة (الجسد مرة أخرى.. الجسد دائمًا.. الجسد في البداية والنهاية!). ولذا، فالتواصل بين الذكر والأنثى ليس ممكنًا، وإن تم فهو ليس كاملاً. ويتم الهجوم على ما يُسمَّى «ذكورة اللغة»، والدعوة إلى «تأنيثها»، وإلى تهذيب اللغات التي تفضل صيغة التذكير على صيغة التأنيث، لكي يُعاد بناؤها بحيث تستخدم صيغًا محايدة أو صيغًا ذكورية أنثوية. ولذا، فمن الممكن استخدام كلمتي «he» (هو) و«she» (هي) على النحو التالي: هو/ هي أو s/he، حتى لا يظن أحد أن هناك أي تفضيل للرجل على المرأة!

وفي محاولة التفريق الكامل بين الرجل والمرأة وتأنيث اللغة يُعاد كتابة كلمة «نساء women» على النحو التالي: «womyn» حتى لا تحتوي كلمة نساء بالإنجليزية على كلمة «men»، أي رجال والعياذ بالله! ولوحظ أن «رجل الثلج» «رجل»، ومن ثَمَّ تم تعديل اسمه ليصبح بدلاً من سنومان snowman إلى «امرأة الثلج» (بالإنجليزية: سنوومان snowwoman)، أو حتى «إنسان الثلج» (بالإنجليزية: سنوهيومان snowhuman).

ونفس الشيء ينطبق على الكلمات المستخدمة للإشارة إلى الذات الإلهية فيجب الابتعاد عن الإشارة إلى الإله باعتباره ذكراً وأنثى، إذ يجب أن يُشار إليه باعتباره ذكرًا وأنثى في ذات الوقت. فيُقال على سبيل المثال «إن الخالق هو الذي/ هي التي، وضع/ وضعت. . . إلخ»، بل ويُشار إليه أحيانًا بالمؤنث وحسب، فهو «ملكة الدنيا»، و«سيد الكون». كما أن بعض دعاة حركة التمركز حول الأنثى يستخدمون كلمات لا جنس لها (بالإنجليزية: أن جندرد ungendered) مثل: «فريند friend» (صديق) و«كومبانيون companion» (رفيق) و«كو كريتور co-creator» (المشارك في الخلق) للإشارة إلى الإله.

وكل هذا من لغو الحديث بالطبع. وهو ليس برنامجًا للإصلاح، وإنما هجوم على اللغة البشرية وحدودها وتشويه لها. فهل نحن نفكر في «المقاومة» باعتبارها أنثى وفي «الصمود» باعتباره ذكراً؟! ، وهل نفكر في «الأمانة» و"الخيانة» باعتبارهما إناثًا، أما «الملاك» و"الشيطان» فنفكر فيهما باعتبارهما ذكوراً؟! ، وحينما نقول «أبواب»، هل نفكر في أعضاء التذكير، بينما نفكر في أعضاء التأنيث حينما نقول «بوابات»؟! ، أم أن هذا هو وجدان الحلوليين الطبيعيين الماديين الذين يستخدمون الجسد كعنصر أساسي لإدراك كل شيء، ثم تضيق الدائرة لتصبح أعضاء التذكير والتأنيث هي الصور المجازية الوحيدة التي يمكنهم إدراك العالم من خلالها؟! وهل يمكن أن يكون استخدام كلمة «إنسان» (وهي تعبير عن الذكر والأنثى) حلاً للمشكلة؟ الإجابة، بطبيعة الحال، بالنفي، لأن المهم ـ من وجهة نظر المتمركزين حول الأنثى ـ هو طرح برامج إصلاحية مستحيلة، غير قابلة للتنفيذ، وإجراء تجارب مستمرة بلا ماض ولا ذاكرة ولا فهم، وذلك حتى يتم تقويض حدود اللغة القائمة والمرجعية الإنسانيَّة المشتركة المتجاوزة وكل المنظومات القيمية.

وتتضح الرؤية الواحدية والثنائية الصراعية الصلبة في الإشارات المتكررة في أدبيات حركة التمركز حول الأنثى إلى المرأة باعتبارها أقلية، وكلمة «أقلية» هنا لا تعني أقلية عددية مضطهدة، وإنما تعني في واقع الأمر أنه لا توجد أغلبية من أي نوع (إنسانية مشتركة) ولا يوجد معيار يحكم به، فالجميع متساوون ولا يمكن الحكم على أحد. وهو ما يؤدي إلى أن تصبح الأمور كلها نسبية، وبالتالي تسود الفوضى المعرفية والأخلاقية بالكامل!

وتصل هذه الرؤية قمتها (أو هُوَّتها) حينما تقرر الأنثى أن تدير ظهرها للآخر/ الذكر تمامًا، فهي مرجعية ذاتها وموضع الحلول ولا تشير إلا إلى ذاتها، فهي سوبرووومان superwoman، ولذا، فهي تعلن استقلالها الكامل عنه. وحينئذ يصبح السِّحاق التعبير النهائي عن الواحدية الصلبة، وهو الأمر الطبيعي الوحيد المتاح للمرأة التي ترفض أن تؤكد «إنسانيتها المشتركة» التي لا يمكن أن تتحقق إلا داخل إطار اجتماعي وسياق تاريخي، وبدلاً من ذلك تؤكد «نسوانيتها»، أي ذاتها الأنثوية المنفصلة التي لا توجد في أي سياق تاريخ أو داخل أي إطار اجتماعي.

وكما قالت إحدى دعاة التمركز حول الأنثى المساحقات: «إذا كانت الفيمينزم هي النظرية، فالسحاق هو التطبيق If feminism is the theory, lesbianism is the practice». ويصبح من الطبيعي ألا تلجأ المرأة إلى الرجل لإنجاب الأطفال، بل يمكن أن تلجأ إلى المعامل والإجراءات العلمية «الطبيعية» المختلفة (المعقَّمة من التاريخ والمجتمع والقيم) التي تستبعد الرجل كشريك في إنسانية مشتركة.

وهكذا تُصفى الازدواجية تمامًا ويُحسم الصراع لنصل إلى حالة من الواحدية الأنثوية الصلبة، والتمركز اللاإنساني حول الذات الأنثوية، وإلى نهاية التاريخ المتمركزة حول الأنثى.

التمركز حول الأنثى: مرحلة الواحدية السائلة

الواحدية السائلة كامنة في الواحدية الصلبة. فبعد أن تتحول المرأة من إنسان إنسان إلى كائن طبيعي/ مادي، يُردُّ إلى عناصر مادية ويُفسَّر في إطارها، بحيث لا تشير المرأة إلى ذاتها وإنما إلى الطبيعة/ المادة.. يتم تسويتها بالرجل أو الإنسان الطبيعي في جميع الوجوه، بحيث لا تختلف عنه في أي شيء. دورها لا يختلف عن دوره، فكلاهما إنسان طبيعي/ مادي، وما يجمعهما ليس إنسانيتهما المشتركة وإنما ماديتهما المشتركة، فيتم اختزالهما إلى مستوى طبيعي/ مادي عام واحد يسوِّي بينهما، فلا يكترث بذكورة الذكر ولا بأنوثة الأنثى، فالقانون الطبيعي/ المادي العام لا يكترث بالخصوصية أو الثنائية. كما أن العالم متعدد المراكز لا يكترث بأية فروق ظاهره أو باطنه، فهو عالم سائل لا مركز له، لا يمكن إصدار أحكام على أي شيء.

كل هذا يؤدي إلى ظهـــــور الجنس الواحـــــد، أو الجنس الوسط بين الجنسين(بالإنجليزية: يوني سكس unisex)، أي أنه يتم رد الواقع إلى عنصر واحد أو مبدأ واحد ينكر أي شكل من أشكال عدم التجانس أو أي تنوع، بل وينكر وجود ثنائية ذكر/ أنثى، فالذكر مثل الأنثى والأنثى مثل الذكر، وكلاهما مجرد إنسان طبيعي/ مادي. وهكذا تتحول السوبروومان superwoman، عدوة الرجل، إلى سبوومان subwoman، ليس لها هوية أنثوية مستقلة، فهي أقل من امرأة، امرأة ناقصة، تبذل قصارى جهدها أن تكون «كاملة»، أي متطابقة تمامًا مع الرجل.

ولكنها في كلتا الحالتين ـ سواء كانت سوبروومان أم سبوومان ـ ليست هي الأم ـ الزوجة ـ الأخت ـ الحبيبة التي نعرفها والتي لها دور مستقل، داخل إطار الجماعة الإنسانية الشاملة التي تضم الذكور والإناث والصغار والكبار، وإنما هي شيء جديد تمامًا، ومع هذا يُطلق عليه اصطلاح «امرأة».

وبسقوط الأم والزوجة والمرأة تسقط الأسرة، ويتراجع الجوهر الإنساني المشترك ويصبح كل البشر أفرادًا طبيعيين، لكلٍّ مصلحته الخاصة وقصته الصغرى الخاصة. . كل إنسان مثل الذرة التي تصطدم بالذرات الأخرى وتتصارع معها، والجميع يجابهون الدولة وقطاع اللذة والإعلانات بمفردهم، ويسقطون في قبضة الصيرورة، ويتم تسوية الجميع بالحيوانات والأشياء، وتسود الواحدية السائلة التي لا تعرف الفرق بين الرجل والمرأة أو بين الإنسان والأشياء.

ويتم الإشارة إلى الإله في مرحلة الواحدية السائلة هذه لا باعتباره هو أو هي، إذ يصل الحياد قمته والسيولة منتهاها، فيُشار إليه، كما ورد في إحدى ترجمات الإنجيل الأخيرة ـ باعتباره ذكرًا وأنثى وشيئًا! فالإله هو he/she/it. ومن الصعب على المرء أن يقرر عما إذا كانت هذه هي نهاية السيولة، أم أن هناك المزيد؟ فالتجريب المنفتح في اللغة والتاريخ والعلاقات بين البشر مسألة لا سقف ولا حدود ولا نهاية لها!

إن دعاة حركة تحرير المرأة يدركون تمامًا الحقيقة البدهية الإنسانية البسيطة وهي أن ثمة اختلافات (بيولوجية ونفسية واجتماعية) بين الرجل والمرأة، وهي اختلافات تتفاوت ـ من منظور سلوك كلٍّ منهما ـ في درجات العمق والسطحية. وتعبِّر عن نفسها في اختلاف توزيع الأدوار بينهما وفي تقسيم العمل. ولكن بدلاً من أن

يحاول دعاة حركة تحرير المرأة محو هذه الاختلافات والقضاء عليها قضاءً مبرمًا، فإنهم يبذلون قصارى جهدهم للحيلولة دون تحولها إلى ظلم وتفاوت اجتماعي أو إنساني يؤدي إلى توسيع الهُوَّة بين الذكور والإناث.

أما دعاة حركة التمركز حول الأنثى فيتأرجحون وبعنف بين رؤية مواطن الاختلاف بين الرجل والمرأة باعتبارها هُوَّة سحيقة لا يمكن عبورها من جهة، وبين إنكار وجود أي اختلاف من جهة أخرى. ولذا، فهم يرفضون فكرة توزيع الأدوار وتقسيم العمل، ويؤكدون استحالة اللقاء بين الرجل والمرأة، ولا يكترثون بفكرة العدل، ويحاولون إما توسيع الهوة بين الرجال والإناث أو تسوية الجميع بعضهم بالبعض، فيطالبون بأن يصبح الذكور آباء وأمهات في الوقت نفسه، وأن تصبح الإناث بدورهن أمهات وآباء.

ولعل الهندسة الوراثية ستحل كثيراً من هذه «المشاكل»، وستفتح باب التجريب اللا متناهي على مصراعيه، بحيث يصبح بإمكان الرجل أن «يحمل» بطفل حقيقي (وليس مجرد بطن بلاستيك)، ويمكن تجاوز مشقات الحمل نفسها من خلال عمليات الاستنساخ المريحة. كما أن تعديل القوانين في الغرب ستتكفل بكل ما قد يتبقى من «مشاكل» شكلية قد تضع حدوداً على عملية التجريب، إذ بإمكان الأنثى أن تتزوج من أنثى أو من رجل حسبما يسمونه «التفضيل الجنسي sexual preference». بل إن الأمر يمتد ليشمل الأحاسيس الجوانية ذاتها، فالمرأة الحقيقية يجب ألا تختلف مشاعرها عن مشاعر الرجل، والرجل الحقيقي يجب ألا تختلف مشاعره عن مشاعر الأنثى.

وتقوم هوليوود (أكبر آلية عرفها الجنس البشري لنشر الأفكار وإشاعة الرؤى) بدور نشط في هذا المضمار إذ بدأت تظهر أفلام فيها إناث يُغوين الرجال، ورجال تحمرُّ «وجوههن» من النساء (ولا مانع من استخدام نون النسوة هنا، حتى نحطِّم حدود اللغة تمامًا!). وليس الهدف من كل هذا هو توسيع آفاقنا، وتحطيم القوالب الذهنية الجامدة التي يتعامل كل جنس مع الآخر من خلالها وسجنه فيها. . وإنما هو ضرب فكرة المعيارية والإنسانية المشتركة في الصميم حتى يتم تسوية الجميع. ولعل العلم الحديث، بما حقق من تقدم مذهل، قد يساعد في هذا المضمار، بحيث يمكن

للرجل أن يتناول «كبسولة متمركزة حول الأنثى» فيشعر بشعور الإناث ويتم تسويته تمامًا من الداخل، وتتناول المرأة هي الأخرى «كبسولة متمركزة حول الذكر» فتشعر بشعوره ويتم تسويتها من الداخل!

إن حركة تحرير المرأة، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، ترى أن ثمة إنسانية مشتركة بين كل البشر، رجالاً ونساء، وأن هذه الرقعة الواسعة المشتركة بيننا هي الأساس الذي نتحاور على أساسه والإطار الذي نبحث داخله عن تحقيق المساواة. ولذا، يمكن للرجل أن ينضم إلى حركة تحرير المرأة، ويمكنه أن يدخل في حوار بشأن ما يُطرح من مطالب لضمان تحقيق العدالة للمرأة. ويمكن للمجتمع الإنساني، بذكوره وإناثه، أن يتبنّى برنامجًا للإصلاح في هذا الاتجاه، ويمكن لكل من الرجال والنساء تأييده والوقوف وراءه.

أما حركة التمركز حول الأنثى فهي تنكر الإنسانية المشتركة. ولذا، لا يمكن أن ينضم إليها الرجال، فالرجل باعتباره رجلاً لا يمكنه أن يشعر بمشاعر المرأة، كما أنه مذنبٌ يحمل وزر التاريخ الذكوري الأبوي، رغم أنه ليس من صنعه! كما أن حركة التمركز حول الأنثى تنكر الاختلاف، ومن ثَمَّ، لا مجال للتنوُّع، ولا مجال لوجود الإنسانية كما نعرفها.

لكل هذا لا يوجد برنامج للإصلاح في حركة التمركز حول الأنثى، ولا توجد محاولة جادة لتحقيق المساواة بين الرجل والمرأة، أو لتغيير القوانين أو السياق الاجتماعي للحفاظ على إنسانية المرأة باعتبارها أمًا وزوجة وابنة وعضواً في الأسرة أو المجتمع. وإن كان ثمة برنامج للإصلاح فسنجد أنه يصدر عن إطار تفكيكي يهدف إما إلى زيادة كفاءة المرأة في عملية الصراع مع الرجل، أو إلى تسويتها معه، أي أن هناك ـ في جميع الحالات ـ إنكاراً للإنسانية المشتركة. ولذا، فالبرنامج الإصلاحي هو برنامج يهدف إلى تغيير الطبيعة البشرية ومسار التاريخ والرموز واللغات.

التمركز حول الأنثى، النظام العالمي الجديد والإمبريالية النفسية

إذا كانت الإمبريالية التقليدية التي حوّلت العالم إلى مادة استعمالية تبحث دائمًا (في المرحلة الصلبة) عن أسواق لسلعها وعمالة رخيصة، فالإمبريالية النفسية (في

المرحلة السائلة) لا تختلف كثيراً عنها، إلا أنها جعلت من وعي الإنسان ووجدانه مجالَ حركتها ونشاطها، أي أنها لا تتحرك في رقعة الحياة العامة، بل في رقعة الحياة الخاصة. وهي سوق يمكن توسيع حدودها إلى ما لا نهاية، عن طريق توسيع شهوة الإنسان وتوليد حالة من القلق وعدم الاتزان والرضا داخلَه، يتصور أنه لا يمكنه تجاوزها إلا من خلال اقتناء سلع بعينها.

وقد نشأت عدة صناعات (رؤوس أموالها بلايين الدولارات) ركزت بالذات على المرأة. فشركات مستحضرات التجميل وأدواته جعلت المرأة هدفًا أساسيًا لها. فمن خلال آلاف الإعلانات، يتولَّد في المرأة إحساس بأنهاإن لم تستخدم آلاف المساحيق والعطور والكريمات وما إلى ذلك فإنها ستفقد جاذبيتها (الجنسية عادةً) وتصبح قبيحة. وبعد ترسيخ هذه القناعة تمامًا في وجدان الإناث يتم تغيير المساحيق كل عام، ويُطلب من المرأة أن تغيِّر وجهها لتصبح «جديدة دائمًا»، «مرغوبًا فيها أبدًا»، وهكذا تصبح المرأة سوقًا متجددة بشكل لا ينتهي.

ولا تقل صناعة الأزياء شراسةً عن صناعة مستحضرات التجميل، فقد أصبحت لها قنوات فضائية ونجوم وأبطال (معظمهم من الشواذ جنسيًا، مات منهم خمسة في عام واحد بمرض الإيدز، ونجحت صناعة الأزياء في التغطية على الخبر حتى لا تؤثر على مبيعاتها). وفي كثير من الأحيان تقترب عروض الأزياء من الإباحية الصريحة، فهي تتفنن في طمس الشخصية الإنسانية والاجتماعية للمرأة وإبراز مفاتنها الجسدية، لتتحول إلى سوق عامة.. جسم طبيعي/ مادي، لا خصوصية له يمكن هزيمته وتوظيفه وحوسلته. وهكذا يتم ترشيد جسد المرأة ووجهها في الإطار المادي، ويتم سحبها من عالم الحياة الخاصة والطمأنينة إلى عالم الحياة العامة والسوق والهرولة والقلق.

ومما يزيد الطين بلة أن كلاً من صناعة الأزياء ومساحيق التجميل وأدواته تفرض مقاييس جمالية يستحيل الالتزام بها إلا لمجموعة محدودة من الإناث المتفرغات لجسدهن (مثل الممثلات أو عارضات الأزياء أو فتيات الإعلانات)، وقد تسبَّب هذا في انتشار الأمراض النفسية مثل مرض «أناركسيا فورموزا»، وهو إحساس يتملك المرأة مهما بلغت من جمال ورشاقة أنها قبيحة وبدينة، فتمتنع عن الأكل بسبب

قلقها الشديد بخصوص وزنها وجمالها، وفي بعض الأحيان تقضي نحبها. ويبدو أن المرض منتشر على نطاق واسع (يُقال إن الأميرة ديانا كانت مصابة به بعض الوقت). ومثل هذه القضايا تتناولها فروع جديدة في علم الاجتماع مثل سوسيولوجيا الوجه وسوسيولوجيا الجسد.

وتساند عمليات حوسلة المرأة هذه وتوسيع نطاق الإمبريالية النفسية صناعةُ الإعلانات، التي تستخدم المرأة لتصعيد الرغبات الاستهلاكية عند كلٍّ من الرجل والمرأة، وتعيد إنتاج صورة المرأة باعتبارها جسداً ماديًا محضًا، موضوعًا للرغبة المادية المباشرة. ثم تأتي أخيراً صناعة السينما في الولايات المتحدة (هوليود) التي تعيد صياغة صورة المرأة في وجداننا جميعًا، فهي تنزع عن المرأة كل قداسة، وتعرِّيها لا من ملابسها وحسب.. وإنما من إنسانيتها وكينونتها الحضارية والاجتماعية وخصوصيتها الثقافية، بحيث تصبح مثل الإنسان المقترح من قبَل النظام العالمي الجديد: إنسانًا بلا ذاكرة ولا وعي، إنسان عصر ما بعد الحداثة والعالم الذي لا مركز له (استخدم أحد الظرفاء اصطلاح «ما بعد البيكيني» [بالإنجليزية: بوست بكيني post-bikini] على منوال ما بعد الحداثة [بالإنجليزية: بوست بكيني post-modernist] ليشير إلى هذا الاتجاه نحو التعرية الشاملة، وليوجه أنظارنا نحو العلاقة بين تعرية المرأة من ملابسها وتعرية الإنسان من منظوماته القيمية وخصوصيته القومية!).

ولعله قد يكون من المفيد أن نرى علاقة حركة التمركز حول الأنثى والمفاهيم الكامنة فيها بمشروع السوق الشرق أوسطية، فكلاهما معاد للتاريخ، وكلاهما يطالب الإنسان العربي أن ينسى ماضيه ووعيه وأن يبدأ من جديدٌ.

ولعله قد يكون من المفيد أن ندرك العلاقة بين حركة التمركز حول الأنثى وظواهر جديدة في مجتمعنا مثل الاهتمام المحموم من قبل بعض الصحف والمجلات المصرية بالجنس. واستخدام العامية المصرية في هذه الصحف وفي الإعلانات. إن الجنس الذي تتناوله هذه الصحف ليس شأنًا إنسانيًا مركبًا، وليس ظاهرة اجتماعية وتاريخية، وإنما هو تسلية وفضائح. أي أنه عملية نزع القداسة عن الإنسان ليصبح موضوعًا بسيطًا طريفًا، لا كائنًا مركبًا عظيمًا. وفي هذا الإطار

تصبح فضائح نجوم السينما وسيرهم الذاتية - غير العطرة - هي أهم الأخبار والصورة المجازية الأساسية، ومن ثَمَّ يتم تذويب الإنسان في سيرة فلانة الراقصة - مثلاً - التي لم تنجز شيئًا في حياتها سوى سلسلة من الزيجات وعدد من الفضائح.

واستخدام العامية لا يختلف كثيراً عن ذلك، فلو أصبحت العامية وحدها هي مستودع ذاكرتنا التاريخية لفقدنا إمرؤى القيس والبحتري وابن خلدون وابن سينا، أي أننا سنفقد كل شيء، وتصبح كلاسيكياتنا هي أغاني شكوكو وأقوال إسماعيل ياسين. وأعتقد أن الإنسان الذي يقتدي بالراقصة فلانة ولا يتذكر إلا بعض الأفلام والأغاني المصرية هو إنسان تم تفريغه تمامًا وتفكيكه، ومن ثَمَّ يمكنه التحرك بكفاءة عالية في السوق الشرق أوسطية، لأن السوق العربية تتطلب إنسانًا آخر له هُوية وذاكرة ويحمل منظومة قيمية. إن حركة التمركز حول الأنثى هي جزء من هذه الهجمة الشاملة ضد قيمنا وذاكرتنا ووعينا وخصوصيتنا. ويجب أن ندرك هذا ونعيه، حتى لا تكون معركتنا معركة جزئية وغير واعية بذاتها.

التمركز حول الأنثى والصهيونية

من الأمور الجديرة بالنظر والتدبر أن ثمة نقاط تشابه واضحةً بين حركة التمركز حول الأنثى وحركة مادية إمبريالية علمانية شاملة أخرى وهي الحركة الصهيونية، التي تنكر الإنسانية المشتركة فتقسم البشر بصرامة بالغة إلى يهود وأغيار، وهو ما يقابله تقسيم حركة التمركز حول الأنثى البشر إلى ذكور وإناث. وتصدر الصهيونية عن الإيمان بأن الأغيار (كلّ الأغيار) يحملون وزر تاريخ الاضطهاد الدائم لليهود (كلّ اليهود). وعزلة الأغيار عن اليهود كاملة إلى درجة أن الواحد لا يمكنه أن يشعر بشعور الآخر، فكل إنسان جزيرة مغلقة، مكتفية بذاتها، مرجعية ذاتها. وهذا يشبه إلى حدٍّ كبير الموقف الذي تسقطه حركة التمركز حول الأنثى على الذكور.

ومن ثَمَّ يواجه اليهود (والإناث) العالم وحدهم في عزلتهم وبراءتهم وفرادتهم ومعاناتهم التي لا يشاركهم فيها أحد. فاليهود شعب مختار، والإناث جنس مختار، له سماته الخاصة، وله حقوقه المطلقة ورسالته الخالدة وعذابه الخاص فهو موضع الحلول والكمون، مرجعية ذاته، يستمد معياريته منها.

واليهود شعب لا يمكن أن يهدأ له بال إلا بأن يعود إلى أرض أسلافه (في فلسطين) حيث يمكنه أن يتمتع بحقوقه المطلقة. ولذا، لا تبذل الحركة الصهيونية أي مجهود في محاولة الدفاع عن الحقوق المدنية والسياسية والدينية لأعضاء المجتمعات اليهودية في مجتمعاتهم. والإناث لا يمكن أن يهدأ لهم بال إلا بأن يعبِّرن عن هويتهن المطلقة وهي قضية لا علاقة لها بقضية الحقوق.

فمثل هذه الجهود (التي تنبع من الإيمان بالإنسانية المشتركة والتي يمكن أن يساهم فيها كل مدافع عن حقوق الإنسان وكل متعاطف مع المستضعفين) هي في واقع الأمر إحباط للمشروع الصهيوني والمشروع المتمركز حول الأنثى، فكلا المشروعين يرمي إلى وضع نهاية للتاريخ، تاريخ اليهود في المنفى وتاريخ الإناث عبر التاريخ! ويطالب الصهاينة بتهجير اليهود إلى فلسطين للقيام بتجربة جديدة تمامًا تقع خارج نطاق التاريخ اليهودي، وهي تجربة الدولة القومية ذات السيادة، كما تطالب حركة التمركز حول الأنثى بإعادة صياغة مسار التاريخ بطريقة مختلفة عما كان الأمر عليه في الماضي.

في هذا الإطار توجه الحركة الصهيونية جُلَّ جهودها لتعميق الهُوَّة بين اليهود والأغيار لتحسين أداء اليهودي في عملية الصراع، حتى ينسلخ عن مجتمع الأغيار «ويعود» إلى فلسطين بعد غياب مدة ألفي عام، تمامًا مثلما تفعل حركة التمركز حول الأنثى في محاولة إعادة صياغة علاقة الإناث بالذكور.

وفي هذا الإطار يصبح أعداء السامية (أي أعداء اليهود) «أصدق أصدقائنا» (على حد قول مؤسس الحركة الصهيونية، تيودور هرتزل). ولنلاحظ هنا بعض الثنائيات الصلبة: اليهود ضد الأغيار ـ شعب معذب في كل مكان مقابل شعب مختار ـ شعب لا حقوق له مقابل شعب له حقوق مطلقة.

ولنلاحظ أن هذه الثنائية الصلبة تتحول إلى واحدية صهيونية صُلبة في الدولة الصهيونية المستقلة، الدولة اليهودية الخالصة، حين يصبح المستوطنون هم وحدهم أصحاب الحقوق المطلقة، فيجد العرب أنفسهم في مجتمعات اللاجئين تنهمر عليهم القنابل باسم الدفاع عن الذات اليهودية الخالصة!

ولكن ـ وكما هي الحال في كل الحركات المادية ـ تنحلُّ الواحدية الإمبريالية

والثنائية والواحدية الصلبة إلى واحدية سائلة، فالصهيونية التي تؤكد حقوق اليهود المطلقة وفرادتهم الكاملة، وترفض التعاون مع الأغيار، ترى أن وجود اليهود في المنفى هو حالة «غير طبيعية»، أي أن الفريد يتحول إلى الشاذ.

ولذا، ترى الصهيونية أنه لابد من «تطبيع» اليهود، أي تحويلهم إلى كائنات طبيعية، يعيشون في دولة قومية طبيعية، لا يختلفون عن بقية شعوب الأرض.

وقد انتهى الأمر بالحركة الصهيونية ـ التي تنادي بحقوق مطلقة لليهود، وبسيادة مطلقة للدولة، وسمات يهودية مطلقة للمجتمع ـ بأن أسست دولة ذات توجه أمريكي واضح في عالم السياسة والثقافة، وتعتمد بشكل شبه كامل على دعم «الأغيار الأمريكيين»!

وهذا هو النمط نفسه الذي وجدناه في حركة التمركز حول الأنثى. فمن جهة: ثمة تأكيد لتفرُّد اليهود وعداء الأغيار لهم لا يختلف كثيراً عن اتجاه حركة التمركُز حول الأنثى نحو إعلان الحرب على الرجال، ومن جهة أخرى: ثمة محاولة نشطة تُبذل لدمج اليهود في عالم الأغيار والذوبان فيه، لا تختلف بدورها كثيراً عن محاولة الأنثى الذوبان في الرجل وظهور الـ uni-sex.

والعالم الغربي الذي ساند الدولة الصهيونية (التي تحاول تفكيك العالم العربي والإسلامي سياسيًا وحضاريًا) يساند بنفس القوة حركات التمركز حول الأنثى في بلادنا.

فالعالم الغربي الذي أخفق في عملية المواجهة العسكرية المباشرة مع العالم الثالث، اكتشف أن هذه المواجهة مكلفة وطويلة ولا طاقة له بها، ومن ثَمَّ فالتفكيك هو البديل العملي الوحيد. كما أدرك العالم الغربي أن نجاح مجتمعات العالم الثالث في مقاومته يعود إلى تماسكها، الذي يعود بدوره إلى وجود بناء أُسْريٍّ قوي، لا يزال قادراً على توصيل المنظومات القيمية والخصوصيات القومية إلى أبناء المجتمع، ومن ثم يمكنهم الاحتفاظ بذاكرتهم التاريخية وبوعيهم بثقافتهم وهُويتهم وقيمهم.

وهذا ولا شك يعني التصدي لعملية العولمة، التي تعني الترشيد (داخل الإطار

المادي الغربي) لكل المجتمعات، بحيث يتحوَّل العالم في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلى سوق واحدة متجانسة تخضع لقوانين العرض والطلب المادية، يتحرك فيها البشر والسلَع في نفس الحيز الأملس، بلا سدود أو حدود أو منظومات قيمية تعوق هذه الحركة.

وإذا كانت الأسرة هي اللبنة الأساسية في المجتمع، فإن الأم هي اللبنة الأساسية في الأسرة. ومن هنا، يأتي تركيز النظام العالمي الجديد على قضايا الأنثى. فالخطاب المتمركز حول الأنثى هو خطاب تفكيكي يعلن حتمية الصراع بين الذكر والأنثى، وضرورة وضع نهاية للتاريخ الذكوري الأبوي وبداية التجريب بلا ذاكرة تاريخية، وهو خطاب يهدف إلى توليد القلق والضيق والملل وعدم الطمأنينة في نفس المرأة، عن طريق إعادة تعريفها بحيث لا يمكن أن تتحقَّق هُويتها إلا خارج إطار الأسرة. وإذا انسحبت المرأة من الأسرة تآكلت الأسرة وتهاوت، وتهاوى معها أهم الحصون ضد التغلغل الاستعماري والهيمنة الغربية، وأهم المؤسسات التي يحتفظ الإنسان من خلالها بذاكرته التاريخية وهُويته القومية ومنظومته القيمية.

وبذلك يكون النظام العالمي الجديد قد نجح من خلال التفكيك في تحقيق الأهداف التي أخفق في تحقيقها النظام الاستعماري القديم من خلال المواجهة المباشرة.

فهرس

مقدمة ٥

المجلد الأول

الباب الأول

العلمانية الشاملة: محاولة للتعريف

الفصل الأول: إشكالية تعريف العلمانية

إشكالية العلمانيتين ١٦
إشكالية تعريف العلمانية باعتبارها «مجموعة أفكار وممارسات ومخططات واضحة محددة» لا باعتبارها «عملية بنيوية كامنة» ٢٠
إشكالية تصور العلمانية باعتبارها فكرة ثابتة، لا متتالية نماذجية آخذة في التحقق ٢٩
إخفاق علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية ٣٩

الفصل الثاني: إشكالية اختلاط الحقل الدلالي لمصطلح ومفهوم العلمانية

التعريف المعجمي لمصطلح «علمانية» في العالم الغربي ٥٣
التعريف المعجمي لمصطلح «علمانية» في العالم العربي والعالم الثالث ٥٩
تعريف مفهوم «العلمانية» في العالم الغربي ٦٣
تعريف مفهوم «العلمانية» عند بعض المفكرين «العلمانيين» في العالم العربي ٦٧

الفصل الثالث: مراجعة مفهوم العلمانية

مراجعة مفهوم العلمانية في العالم الغربي ١٠١
مراجعة مفهوم العلمانية في العالم العربي ١١٠
مراجعة مفهوم العلمانية من قِبَل التيارين القومي العلماني والإسلامي في العالم العربي ١٢١

الفصل الرابع : تفكيك وتركيب بعض المصطلحات
والظواهر قريبة الصلة بالعلمانية

لتطبيع والتحييد ١٢٩
لتعاقدية والحوسلة والتكنوقراطية ١٣١
لعقل الأداتي والعقل النقدي ١٣٤
لتسلع والتوثن والتشيؤ ١٣٩
لاغتراب والتنميط ١٤١
الإنسان ذو البُعد الواحد ١٤٤
نهاية التاريخ ١٤٦

الفصل الخامس : مصطلحات تفكيكية واحتجاجية

فعال تفكيكية ١٦١
مصطلحات احتجاجية : اللامعيارية وأزمة المعنى والعدمية ١٧١
لاستنارة المظلمة ١٨١
لإله الخفي ١٨٨
تجريد النموذج الكامن ١٩٤

الفصل السادس : الجذور والخلفية الحضارية والتاريخية للعلمانية في الغرب

لأصول الحضارية للحلولية الكمونية (الواحدية المادية) في الغرب ١٩٧
لترشيد والواحدية المادية في الحضارة الغربية : رؤية ماكس ڤيبر ٢٠١
لجذور الاقتصادية والاجتماعية للثورة التجريدية التفكيكية والواحدية المادية في الحضارة الغربية الحديثة ٢٠٤

الفصل السابع : تعريف العلمانية ومتتاليتها النماذجية

تعريف العلمانية ٢١٩
متتالية العلمانية ٢٢٢
تحقق المتتالية العلمانية في الواقع ٢٣١

الباب الثاني
بعض تبديات النموذج العلماني
الفصل الأول : المطلق العلماني

لمطلق العلماني الشامل ٢٣٧

اللحظة العلمانية الشاملة النماذجية ٢٤٢
اللحظات السنغافورية والتايلاندية والنازية/ الصهيونية ٢٤٥
الترانسفير: رؤية معرفية ٢٥١

الفصل الثاني: التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع

من الثنائية الصلبة إلى الواحدية السائلة ٢٦٣
نمط الثنائية الصلبة ٢٦٣
تفكيك الإنسان: مرحلة الصلابة ٢٧٦
تفكيك الإنسان: مرحلة السيولة ٢٧٩

الفصل الثالث: فكر حركة الاستنارة

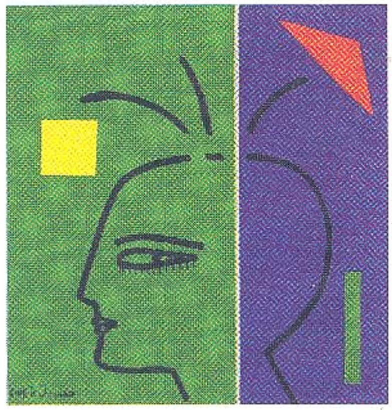
مصطلح «الاستنارة» في الخطاب الفلسفي العربي ٢٨٦
أصول فكر حركة الاستنارة ٢٨٨
الإنسان والطبيعة والإله ٢٩٠
بعض مفكري حركة الاستنارة ٢٩٣
نظرية المعرفة ٣٠٠
الخاص والعام والجزء والكل ٣٠٣
الفرد والدولة والاقتصاد ٣٠٧
العلم والتكنولوجيا والتاريخ ٣١٠
النظرية الأخلاقية ٣١٥

الفصل الرابع: التمركز حول الأنثى

حركات التمركز حول الأنثى: السياق الفكري والاجتماعي ومحاولة للتعريف ٣٢٢
التمركز حول الأنثى: مرحلة الواحدية الصلبة ٣٢٦
التمركز حول الأنثى: مرحلة الواحدية السائلة ٣٣١
التمركز حول الأنثى: النظام العالمي الجديد والإمبريالية النفسية ٣٣٤
التمركز حول الأنثى والصهيونية ٣٣٧

رقم الإيداع ٢٠٠٢/١١١٩١
الترقيم الدولى 0 - 0832 - 09 - 977

مطابع الشروق
القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى ـ ت:٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس:٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب: ٨١٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٢١٣ ـ فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)



العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة

المجلد الأول

تحاول هذه الدراسة أن تزيل بعض الغموض المحيط بمصطلح «العلمانية» الذي أصبح واحداً من أهم المصطلحات في الخطاب التحليلي، وأن تصل إلى تعريف مركّب له يتسم بمقدرة تفسيرية عالية. إذ يفرق المؤلف بين ما يسميه «العلمانية الجزئية» (فصل الدين عن الدولة مع التزام الصمت بخصوص القضايا النهائية)، و«العلمانية الشاملة» (فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة في جانبيها العام والخاص، ونزع القداسة عن الإنسان والطبيعة بحيث يتحول العالم بأسره إلى مادة استعمالية يوظفها الأقوى لحسابه).

وتتكون الدراسة من مجلدين يغطي أولهما الأبعاد النظرية لإشكالية العلمانية والتعريفات السائدة بالفعل لكل من مصطلح ومفهوم العلمانية، كما يرصد أسباب ظهور العلمانية في المجتمعات الغربية والأسباب التي تؤدي إلى انتشارها في معظم المجتمعات الحديثة.

وتنتقل الدراسة في المجلد الثاني من النظرية إلى التطبيق، أي إلى عمليات العلمنة الشاملة والتي هي في جوهرها إعادة صياغة للمجتمع في ضوء النموذج المادي ولا يكتفي هذا المجلد بالتعميم، بل يتطرق إلى عالم التفاصيل المحددة

6 221102 011808

دار الشروق
القاهرة: ٨ شارع سيبويه المصرى - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص.ب: ٣٣ البانوراما - تليفون: ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس: ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
www.shorouk.com
e-mail:dar@shorouk.com